الصحوة الاسلامية في ميزان العقل

د. فؤاد زكريا



الصحوة الاسلامية
فى ميزان العقل

د. فؤاد زكريا



٤ ميدان الجمهورية ـ القاهرة

الطبعة الثانية
يناير ١٩٨٧

رقم الايداع
٢٢١٨ / ٨٧

تقديم

ينصب البحث في هذا الكتاب على الفكر الاسلامي في مواجهته لمشكلات العصر . وهو لا يزعم أنه يستهدف استخلاص مفاهيم عصرية من المنابع الأصلية للفكر الاسلامي ، وهي القرآن والسنة ، بل انه يرتكز على تحليل الطرق التي فهم بها المسلمون المعاصرون تلك المنابع الأصلية للعقيدة . والفرق بين الأمرين على جانب كبير من الأهمية : ذلك لأننا نشهد كل يوم محاولات لتفسير الآيات والأحاديث على أنحاء تتيح للمفسرين أن يهتدوا فيها إلى كشوف أو نظريات علمية حديثة ، وإلى إتجاهات اجتماعية وسياسية عصرية ، وإلى أهم مبادىء التشريعات التي تنظم حياة الانسان . غير أن تعدد هذه التفسيرات ، وتناقض الاتجاهات التي تُستخلص منها ، والتي يزعم كل منها أنه هو الذي يعبر عن روح النص الأصلي ، كل هذا كفيل باقناعنا بعدم جدوى هذه المحاولات ، وبأنها في حقيقتها مجادلات يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية دون أن تحسم أمراً واحداً .

ومن ثم كانت دراسات هذا الكتاب تسعى إلى الارتكاز على أرض أكثر صلابة ، إذ تفسر الفكر الاسلامي بأنه الطريقة الفعلية التي فهم بها المسلمون المعاصرون عقيدتهم . فالفرق إذن يكمن في أننا لا نزعم أن أي رأي نناقشه هو « رأي الاسلام » ، وانما نحن نقتصر على مناقشة « آراء المسلمين » . ومن ثم

فاننا نتجاوز كليةً مشكلة المفاضلة بين هذه الآراء ، ونتجنب البحث فيما إذا كان هذا الرأي أو ذاك هو الأقرب إلى « روح الإسلام الحقيقية » ، لأن ما يهمنا هو أن المسلمين في عصرنا الحاضر قد فهموا عقيدتهم على هذا النحو أو ذاك .

ويضم هذا الكتاب دراسات منها ما لم ينشر من قبل ، ومنها ما نشر ولكنه لم يعد متاحا للقارىء . وعلى الرغم من أن هذه الدراسات قد كُتبت على امتداد ست سنوات ، فإنها تؤلف وحدة عضوية متماسكة ، تدور كلها حول موقف الفكر الاسلامي ، أو على الأصح فكر المسلمين ، في مواجهته لمشكلات العصر . ولا شك أن البحوث التي تتناول الفكر العربي تدخل بدورها في هذا الاطار ، على أساس أن العنصر الاسلامي شديد التداخل مع عناصر الفكر العربي ، فضلا عن أنه بغير شك أهم مكوّناته .

وقد صنفنا الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب ، يدور البحث في الباب الأول منها حول «ايقاع التاريخ والحضارة » ، وهو يتناول بصورة رئيسية موقف الفكر الاسلامي من التاريخ وموقع أبعاد الزمان المختلفة من هذا الفكر . أما الباب الثاني فتنصب دراساته على مشكلات متعلقة بالواقع المعاصر ، وتناقش مدى قدرة الفكر الإسلامي الحاضر على مواجهة مجموعة من قضايا العصر الاساسية . وأخيراً ، فان الباب الثالث يسعى إلى تصحيح بعض الأخطاء الشائعة في فكر مجموعات إسلامية كثيرة ، ويناقش بعض المفاهيم والأفكار الباطلة التي أصبحت تجري على الألسن كلما نوقشت علاقة الاسلام بواحد من تيارات الفكر العالمي .

* * *

وبعد ، فان دراسات هذا الكتاب تعالج موضوعا شديد الحساسية ، وتتّبع في ذلك منهجا غير تقليدي . وكل ما يطمح اليه الكتاب هو أن يساعد على فتح أبواب حوار رشيد ومتعقل حول هذا الموضوع ، يتخطى أستار التحريمات المتزمتة ويتجاوز مستوى الاتهامات الرخيصة بالهرطقة والتجديف . وإذا كان لمؤلف هذا الكتاب من أمنية ، فهي ألا يلجأ المعترضون عليه ـ وهم

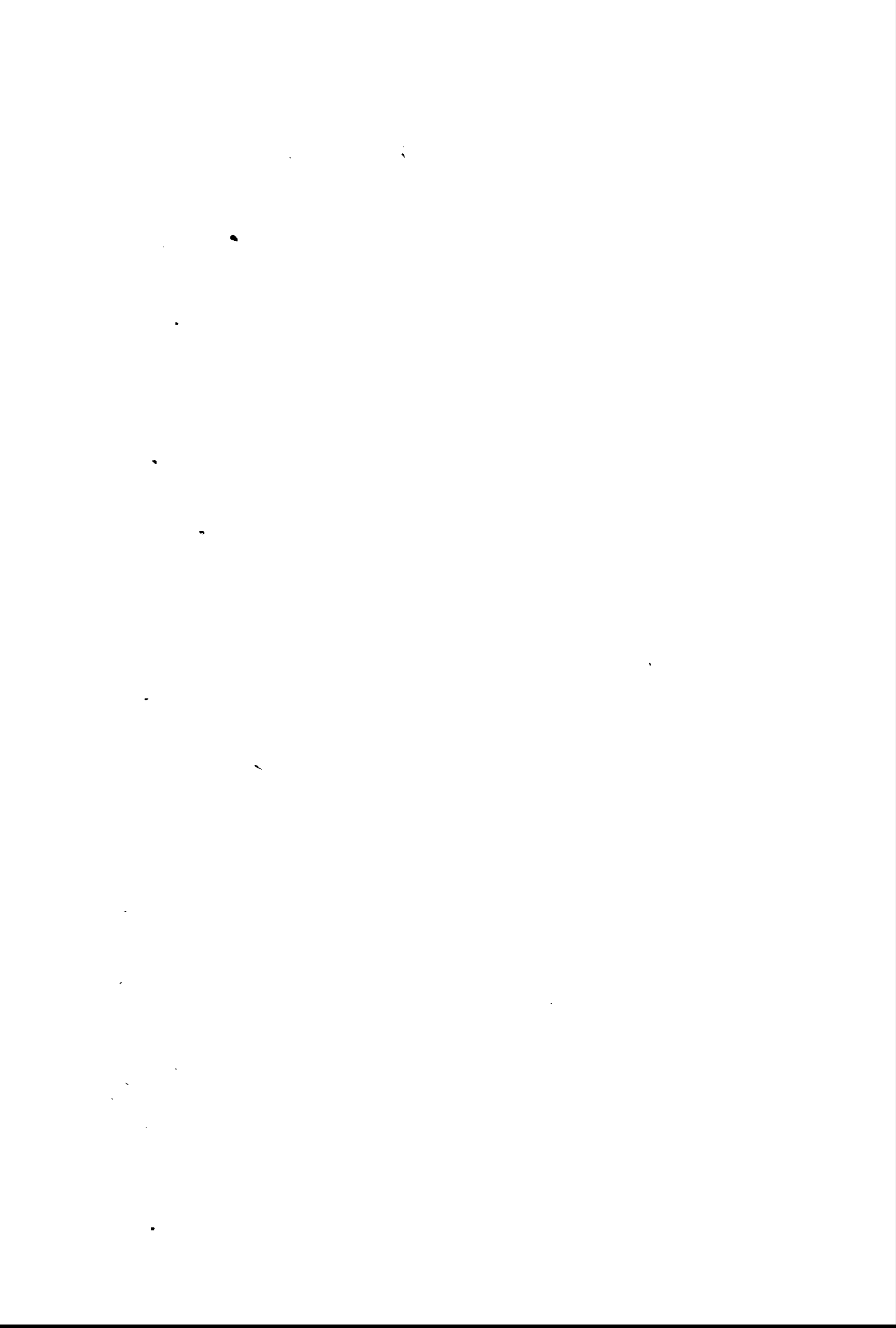
فطما كثيرون ـ إلى منهج « السلطة » في مناقشة آرائه ، أعني ألا يضعوا أفكاره في مواجهة سلطة النص . فهذا ميدان يعترف المؤلف بأنه غير مؤهل له ، فضلاً عن أنه لن يؤدي إلا إلى مساجلات ومجادلات مدرسية لا تعرف نهاية منطقية مقنعة . ومن هنا كان أقصى ما أتمناه هو أن تدور المناقشات والاعتراضات ، مهما كان عنفها ، في ساحة العقل والحجة المنطقية ، وهي الساحة التي تتسع للجميع ، ويمكن في داخلها تسوية كافة الخلافات ، أو على الأقل إلقاء أضواء كاشفة عليها ، تتيح لصاحب كل موقف أن يتبين بوضوح ما يتفق فيه وما يختلف مع أصحاب المواقف الأخرى .

إن هذا الكتاب موجه إلى عقول الناس ، لا إلى عواطفهم . وسواء أكان هذا التوجّه يرضي البعض أم لا يرضيه ، فإن كاتب هذه الكلمات يأمل ألا يناقشه أحد إلا على الأرض التي اختار لنفسه أن يقف عليها .

فؤاد زكريا

الباب الأول

إيقاع التاريخ والحضارة



الفصل الأول

اشكالات « الصحوة الاسلامية »

في العالم الاسلامي اليوم خطأ ما. . . خطأ فادح. انه يضم في داخله أغنى بلاد العالم وأفقرها في آن معا ، ويضم داخل فئتي الدول الغنية والدول الفقيرة أشد حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين أبناء المجتمع الواحد . وفي الوقت الذي لا يمل فيه منظّرو الفكر الاسلامي من الكلام عن عدل السلف الصالح وحرصه على المساواة ، نرى الطبقية الصارخة تسود العلاقات بين بلد إسلامي وآخر ، كما تسري بأشد صورها ظلما بين أبناء المجتمع الواحد . وفي الوقت الذي لا يكفّ فيه الدعاة الاسلاميون عن الزهو بأمجاد الاسلام والعروبة ، نرى الدول الاسلامية ـ على الصعيد الدولي ـ في ذيل المجتمع العالمي . انها وحدها الدول التي تعيش بلا أمل . قد تكون هناك دول أخرى في « العالم الثالث » أفقر منها أو أبعد عن الأخذ بأسباب الحضارة ، ولكن بعض هذه الدول ، في شرق آسيا ، تبني نفسها من أجل غد أفضل ، وتبذل ضحايا بالملايين لتقريب اليوم الذي تحتل فيه مكانتها بين مجتمعات العالم المتقدمة ، وبعضها الآخر ، في أفريقيا ، يثور ويتمرد ويبدي روحا متحررة تدل على أن قلبه ينبض بحب الحرية ويتطلع بأمل إلى المستقبل ، وبعضها الأخير ، في أمريكا اللاتينية ، لا يكف عن المقاومة والنضال ضد قوى عاتية ، وفي مواجهة جار جبار في الشمال ، ويحرز من آن لآخر انتصارات مدوية .

الكل في بلاد العالم الثالث ، ينهضون ، وإن لم ينهضوا يقاومون ،

وتنتفض قلوبهم بروح الثورة والسخط على الأوضاع ، ويتملكهم الأمل في مستقبل يتغير فيه مجتمعهم وانسانهم إلى الأفضل . . . إلا العالم الاسلامي ، فكل شيء فيه هامد خامد ، وكل شيء فيه مبعثر ومنقسم ، وكل روح فيه منطفئة مكدودة ، أما الأمل ، قصارى الأمل ، ففي أن يدوم الحال ، ولا يطرأ « مكروه » يقلب الأوضاع ويعكر الهادىء ويغير المستقر .

شيء ما خطأ ، وخطأ فادح ، في هذا العالم الاسلامي . فهل هو خطأ الإسلام ذاته ؟ إن التاريخ يثبت لنا ، على نحو قاطع ، أن الاسلام هو ما يصنعه به المسلمون . فإذا أراد منه المسلمون أن يكون سندا روحيا لحركة امتداد وانتشار هائلة ، ولنهضة فكرية وعلمية وحضارية منقطعة النظير - كما حدث بالفعل في قرون الدعوة الإسلامية الأولى - كان لهم ما يريدون . وإذا أرادوا منه أن يكون وسيلة لتبرير الظلم الاجتماعي والتخلف الحضاري وكافة أشكال الركود والركوع ، كان لهم أيضاً ما يريدون . وفي تباين اتجاهات العالم الاسلامي اليوم ، فكريا وسياسيا واجتماعيا بل و« دينيا » ، ما يثبت أن كل قوة من القوى في هذا العالم الإسلامي المترامي الأطراف تجتذب الاسلام ناحيتها ، وتفسره وفقا لتكوينها ومصالحها وغاياتها ، وليست هي التي تنقاد لإسلام واحد يمثل نواة صلبة يستحيل تشكيلها وفقا للأهواء . أجل ، في كل يوم تثبت الأحداث أن البحث عن هذه « النواة الصلبة » التي تُلزم الجميع وتفرض نفسها عليهم ، هو بحث عقيم ، وأن كل مجموعة ، وكل فئة أو طبقة اجتماعية أو نظام حكم توحّد ، بطريقة قطعية جازمة ، بين « الاسلام في ذاته » وبين « إسلامها هي » ، وتؤكد أن الأخير هو وحده الذي يعبر عن حقيقة الأول وجوهره الأصيل .

إذن ، لندع جانبا مشكلة البحث عن كنه هذه « النواة الصلبة » التي لا تقبل التشكّل في العالم الاسلامي المعاصر ، ولنتأمل الواقع كما هو : واقع وجود كثرة من التيارات في العالم الاسلامي يضع كل منها لنفسه « اسلامه » الخاص . عندئذ يرتد البحث في مسألة « تخلف العالم الاسلامي » إلى البحث في « تخلف المسلمين » ويصبح الانطلاق من الواقع الاسلامي ، بدلا من الضياع في

متاهة النصوص المتعارضة والناسخة والمنسوخة ، هو المدخل الحقيقي إلى فهم أسباب التخلف في هذه المنطقة من العالم .

* * *

غير أن من السهل أن يتخيل المرء صوتاً معترضاً يصيح بقوة : كيف تتحدث عن التخلف فى الوقت الذى يتحدث فيه العالم كله عن « اليقظة » ، أو عن « الصحوة » الإسلامية ؟ ولكن الواقع أن كل ما يقال عن هذه الصحوة ، خارج البلاد الإسلامية وداخلها ، يؤكد فكرة التخلف ، ولا ينفيها .والمسألة فى رأيى هى .

إن في العالم الاسلامي المعاصر موارد نفطية هائلة ، ذاتّ أهمية بالغة لاستمرار الحياة في العالم الصناعي الغربي المتقدم • وهو يحتل موقعا استراتيجيا عظيم الأهمية في الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي . وهذا العالم كان يتم التعامل معه حتى الآن بأساليب يسيرة لا تتضمن تعقيدات كثيرة ، ولكنها تحقق تدفقا منتظما للموارد النفطية ، وتضمن وضعا مريحا للمعسكر الغربي بالذات في الصراع الاستراتيجي العالمي . ويكفي ، كأسلوب مضمون للتعامل مع هذا العالم ، أن تُزرع فيه اسرائيل لكي تهدد أي نظام يسعى إلى تحقيق التقدم في بلاده ، وأن يُنشر الخوف من الشيوعية لكي يرغم النظم الطبقية والعشائرية على الاستسلام الدائم لرغبات الغرب .

هاتان اذن هما ركيزتا السياسة التي تتبعها الدول الصناعية الكبرى ، في تعاملها مع هذه المنطقة ، لكي تضمن تحقيق مصالحها بانتظام : اسرائيل بوصفها خنجرا مصوبا يجهض كل حركة تسعى إلى تغيير الأوضاع إلى الأفضل ، والخوف من الشيوعية كضمان لولاء الأنظمة صاحبة المصالح المالية والاقتصادية الكبرى . والركيزتان متكاملتان : فعندما يفكر أي زعيم أو حزب عربي في تبني تغيرات أساسية لا يعود معها الخوف من الشيوعية عاملا رئيسيا في سياسته ، تسلط عليه اسرائيل ، وعندما يضطر أي نظام مرتكز على قوة الموارد النفطية الهائلة ، إلى التفكير في اتخاذ موقف ضد اسرائيل (بضغط شعبي أو رغبة في

تحسين صورته وتخفيف أثر ممارساته الاجتماعية غير العادلة) ، يسلط عليه الخوف من الشيوعية .

انه إذن أسلوب سهل ، واضح ، مضمون النتائج ، وعلى هذا الأسلوب سارت الدول الغربية الصناعيّة في تعاملها مع أهم الدول الاسلامية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية . ولكن ظهور اتجاهات جديدة ، غير الاتجاهات التقليدية التي ظلت تلك الدول تتعامل معها بنجاح ، يمكن أن يُحدث خلخلة في الخطة بأكملها ، ويدفع إلى السطح بعوامل غير منظورة وغير متوقعة ، تقتضي تعديلات ، قد تكون طفيفة أو أساسية ، في خطة التعامل . لهذا السبب أعتقد أن كل ما يقال عن اهتمام العالم « باليقظة الاسلامية » انما هو محاولة لاستيعاب أي اتجاه فكري أو سياسي جديد في اطار أساليب التعامل التي أثبتت فعاليتها طوال العقود الثلاثة الماضية ، ولامتصاص أي تغيير تفكر المجتمعات الاسلامية في ادخاله على حياتها ، بحيث يعود فيخدم المصالح الامبريالية ، ومصالح الغرب الرأسمالي بالذات ، في نهاية الأمر .

هذا هو التفسير الحقيقي ، في رأيي ، لذلك الاهتمام المحموم الذي يبديه العالم « باليقظة الاسلامية » . فهو ليس اهتماما مقصوداً لذاته ، ولا يعبر عن موقف تجاه الاسلام ذاته ، وانما هو محاولة لاعادة وضع « النبيذ الجديد في الزجاجات القديمة » ، ولفهم الواقع الاسلامي الموجود ، بكل ما تطرأ عليه من تطورات ، من أجل استمرار التعامل معه بنجاح .

والدليل على صحة هذا التفسير :

ـ أن أحداً لا يهتم ـ إلا في الأوساط الأكاديمية الخالصة ـ بما يجري في الاسلام في المناطق التي لا تشكل خطرا استراتيجيا على الغرب ، وانما يثور الاهتمام كله حين يظهر تيار اسلامي قوي جارف في بلد حيوي ، نفطيا وجغرافيا واستراتيجيا ، مثل ايران ، وحين يكون هناك خوف حقيقي من أن يمتد هذا التيار لكي يشمل بلدانا أخرى لا تقل أهمية عن ايران من جميع الجوانب

ـ أن أمريكا هي أكثر المهتمين بتلك الظاهرة التي تسميها « يقظة اسلامية » ، وهو أمر طبيعي لأن أمريكا هي راعية الاستراتيجية الغربية بأكملها ، والحارس الذي يسهر على أمن وسلامة النظام الرأسمالي في العالم ، هذا فضلا عن مصالح أمريكا الخاصة ، ممثلة في شركات البترول بوجه خاص . وهكذا بدأت موجة عارمة من الاهتمام بالاسلام تبدو أكاديمية في ظاهرها ، ولكن كل دراساتها موجهة إلى معرفة ما يدور في عقول سكان هذه المنطقة حتى لا تحدث في المستقبل أية مفاجأة ، وحتى يظل التعامل معهم مبنيا على أساس من الفهم الكامل . وكل من يعرف شيئا عن الجو العلمي الحالي في الجامعات ومعاهد الأبحاث الامريكية ، يعلم جيدا أن الأبحاث المتعلقة بالاسلام ، حتى في أدق تفاصيله وأكثر جوانب خفاء ، لها فرصة هائلة في الحصول على التمويل السخي وعلى كل ما يلزم القائمين بها من تيسيرات . وقد أثمر ذلك بالفعل مشاريع بحث تفصيلية عديدة ، يشارك في الكثير منها ، للأسف ، باحثون عرب ، أو عرب أمريكيون ، مع أنهم يعلمون حق العلم أن أبحاثهم سوف تصب نتائجها قطعاً، بعد تحليلها وتنظيمها ، في ملفات الشرق الأوسط على مكاتب صناع القرار السياسي من الأمريكيين .

ـ ومن جهة أخرى فإن الطرف الرئيسي الآخر في الصراع الأيديولوجي الدولي ، وهو الاتحاد السوفياتي ، يبدي اهتماما غير قليل بتلك الصحوة الاسلامية التي لا بد أن يكون لها تأثير ملموس على استراتيجيته في مواجهة المعسكر المضاد . وفضلا عن ذلك فإن الصحوة الاسلامية تقدم أيديولوجية بديلة عن الايديولوجية الشيوعية أو الاشتراكية التي كانت تتبناها معظم الحركات المضادة للامبريالية الغربية في بلاد العالم الثالث . ومن المؤكد أن المفكرين النظريين في العالم الشيوعي يقدحون أذهانهم كيما يجدوا ردا على أسئلة مثل : هل الحركات الاسلامية المعاصرة مرحلة في طريق للتحرير يؤدي في نهاية المطاف إلى قبول الاشتراكية ـ أعني هل هي خطوة أولى لا تلبث أن تتبين ضرورة الاستناد إلى أسلوب في بناء المجتمع سبق أن جربته مجتمعات أخرى نامية وأحرزت بفضله نجاحا ملحوظا ، ومن ثم فإن أية ثورة اسلامية لا بد أن تفضي

آخر الأمر إلى شكل من أشكال الثورة الاشتراكية ، حتى ولو لم تطلق على نفسها هذا الاسم ؟ أم أن هذه الحركات تستهدف الاسلام بوصفه غاية في ذاته ، وتريد منه أن يكون أيديولوجية بديلة ، ترجع إلى جذور أبعد بكثير من الايديولوجية الاشتراكية ؟ وفي هذه الحالة الأخيرة ، هل تظل الايديولوجية الاسلامية محتفظة باستقلالها وهويتها الخاصة ، التي تميزها عن سائر الأطر الفكرية السائدة في العالم المعاصر ، أم أنها تنزلق تدريجيا إلى محاربة الشيوعية بالذات ، وتتحول - عن وعي أو بغير وعي - إلى أداة يستخدمها ويفيد منها المعسكر الرأسمالي في سعيه إلى السيطرة على العالم عسكريا واقتصاديا ؟ تلك ، بلا جدال أسئلة حيوية لا بد أنها تشغل أذهان مفكري المعسكر الاشتراكي ، وخاصة في الاتحاد السوفياتي ، وتدل على نوع الاهتمام الذي يبديه ذلك المعسكر ازاء « اليقظة الاسلامية » .

* * *

ولكن ، ما موقف المفكرين في البلاد الاسلامية ذاتها من هذه الموجة الجديدة التي تسعى إلى احياء القيم الاسلامية واتخاذها مرشدا وموجها للمجتمع ؟

لنبدأ بمواقف العلمانيين ، ولنأخذ مثلا واضحا محدد المعالم ، هو الثورة الايرانية . فعلى الرغم من أن المفكرين العلمانيين ظلوا طويلا يقاومون تأثير الاتجاهات الاسلامية التي ترمي إلى صبغ الفكر السياسي والاجتماعي بصبغة دينية ، فإن الثورة الايرانية ، وخاصة في أيامها الأولى ، قلبت مفاهيمهم ، ودفعتهم إلى إعادة النظر في الكثير من مسلّماتهم السابقة . وكانت نتيجة هذه المراجعة الفكرية أن أبدى الكثيرون منهم تحمسا هائلا للثورة الايرانية ، بل لمبدأ الثورة الاسلامية ذاته ، ورأوا فيها الحل الذي ربما كان هو الوحيد المتاح أمام جماهير العالم الاسلامي في ظروفه الحاضرة .

ذلك لأن الليبرالية ، بمفهومها المعروف في الغرب ، والذي طُبق في بعض البلاد الاسلامية خلال فترات معينة من تاريخها ، أصبحت في الوقت الراهن معرضة لحملات كاسحة من التشويه وسوء الفهم ، ونجحت أجهزة الاعلام ،

في البلاد التي تسيطر عليها نظم عسكرية أو عشائرية (أعني في مجموعة من أهم البلاد الاسلامية وأقواها تأثيرا) ، في تلطيخ سمعتها وادانتها لأسباب لم تكن الليبرالية ذاتها ، في واقع الأمر ، مسؤولة عنها في معظم الأحوال . وهكذا تُتهم التجربة الحزبية المحدودة النطاق ، القصيرة الأجل ، التي مرت بها بعض البلاد الاسلامية ، بأنها كانت فاسدة ، وفاشلة ، وتأخذ الأجيال الجديدة من الشباب هذا الاتهام على أنه قضية مسلّم بصحتها ، لأنها لم تعاصر التجربة القديمة ، ولأن وسائل الاعلام ، وربما الثقافة والتعليم الرسمي أحياناً ، يرددون على أسماعهم هذه التهمة وكأنها حقيقة لا سبيل إلى مناقشتها .

ومن ناحية أخرى ، فلن ينكر أحد أن المناخ الحقيقي لليبرالية ، الذي تبلغ فيه أوج ازدهارها ، هو المناخ الرأسمالي المكتمل النمو . ولما كانت البلاد الاسلامية بعيدة عن هذه المرحلة حتى الآن ، ولم تنضج فيها الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي تجعل الليبرالية تنمو في تربتها الحقيقية ، فإن من الطبيعي أن تبدو مبادىء الليبرالية غريبة عن هذه المنطقة من العالم .

ومن جهة ثالثة ، فإن هناك ارتباطا وثيقا بين الجو الليبرالي وبين سيادة العقلانية في المجتمع . ففي جو المنافسة الحرة ، والمناقشات الحزبية المفتوحة ، يُفترض ـ نظريا على الأقل ـ أن صاحب الحجة الأكثر اقناعا هو الذي سيفوز بتأييد الجماهير . ومعنى ذلك أن الليبرالية تقتضي مستوى معينا من الوعي الجماهيري لا يبدو أن معظم الشعوب الاسلامية ، التي تتفشى فيها الأمية ، قد وصلت اليه في المرحلة الراهنة من تاريخها .

فإذا تركنا الليبرالية جانبا ، وتأملنا الاشتراكية ، وصورتها الراديكالية في الشيوعية ، وجدناها تعرض نفسها في البلاد الاسلامية بأشد صور التوصيل تعقيدا ، وتكتب تحليلاتها بلغة لا تنقل معنى واضح المعالم للجماهير العريضة ، وتغرق في التنظير إلى حد نسيان العلاقة مع الواقع ، مع أن فلسفتها قد بُنيت أصلا على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته . وهكذا أخفقت

التيارات الماركسية ، بمختلف درجاتها ، في تكوين حركة شعبية لها وزنها في معظم البلاد الاسلامية ، وبدا في حالات كثيرة أنها تخاطب نفسها وتعجز عن الخروج عن شرنقتها .

ومن ناحية أخرى فان تلك الاجتهادات المستقلة التي نجحت في إقامة بناء اشتراكي في مجتمعات لا تنطبق عليها المواصفات التي حددتها الكتابات الماركسية الأصلية ، كما هي الحال في بعض التجارب الأفريقية ، وفي كوبا ، وفي فيتنام ، لم تعرف طريقها إلى العالم الاسلامي بعد . فما زالت الاشتراكية في هذه المنطقة من العالم تنتظر المفكر الذي يعرف كيف يستخلص من النظرية الأصلية ومن الظروف المميزة لمجتمعه اجتهادا أصيلا يأخذ في حسبانه كل السمات النوعية للبيئة الخاصة التي يعيش فيها ، إلى جانب استرشاده بالمبادىء العامة للنظرية . وما دامت الاشتراكية في العالم الاسلامي ، لم تصل بعد إلى هذه المرحلة ، بل تعتمد على المحاكاة والنقل أكثر مما تعتمد على التأصيل والابتكار ، فمن الصعب أن نتصورها كحركة شعبية قادرة على تحريك الجماهير على نطاق واسع .

وهكذا تظهر الأيديولوجيات، التي قد تنجح في مناطق أخرى من العالم ، عاجزة عن إحداث تأثير جماهيري حقيقي في العالم الاسلامي . وهذا الواقع ذاته هو الذي يدفع الراديكاليين أنفسهم إلى البحث عن حلول بديلة ، وعندما جاءت الثورة الايرانية ، بدا للكثيرين أن الاجابة عن أسئلتهم قد أتت من ذلك المكان غير المتوقع .

فواقع العالم الاسلامي ، في معظم أرجائه ، هو واقع جماهير أمية ينقصها الوعي السياسي والعقلانية ، وهو أيضاً واقع بطش واستبداد وكبت للحريات من جانب القوى المعادية للجماهير . في مثل هذا الواقع يبدو أن الاسلام هو القوة الهائلة التي هي وحدها القادرة على تحريك مثل هذه الجماهير وتعبئتها ودفعها إلى الوقوف أمام القوى الغاصبة ومقاومتها إلى حد الاستشهاد . وهكذا رأى بعض الراديكاليين في العالم الاسلامي أن الثورة الاسلامية قد تكون هي الصيغة الوحيدة الفعالة والناجحة ، المتاحة في هذه الظروف ، وأصبحوا على

استعداد لقبول مبدأ الثورة المرتكزة ، في بدايتها على الأقل ، على الدين ، والتي تفتح الباب بعد ذلك لشتى أنواع التطورات والتفاعلات .

على أن مفهوم « البعث الاسلامي » ، في المرحلة الراهنة من تاريخ البلاد الاسلامية ، يتعرض لقدر كبير من الخلط . ولو كان لي أن أحدد الشكل الرئيسي الذي يتخذه هذا الخلط ، لقلت إنه فقدان القدرة على التمييز بين اتجاهات اسلامية تدعو إلى التغيير ، واتجاهات أخرى تدعو إلى تثبيت الأوضاع أو العودة بها إلى الوراء . وفي زحمة الحديث المحموم عن اليقظة الاسلامية ، تجد أشد الفئات رجعية تتصور أنها جزء من هذه « اليقظة » ، مع أن دعوتها في حقيقتها « نوم » لا يقظة ، وموات لا « بعث » . غير أنها تتعلق بآخر عربات القطار ، وتدعو إلى تعاليمها المتخلفة على أساس أن العالم كله قد شهد للبعث الاسلامي بالحيوية والانتشار ، ومن ثم فليقبل المسلمون أفكارهم ويعودوا ألف سنة إلى الوراء ما داموا جزءا من هذا « البعث » ! والحق أن هذا الخلط قد فرض نفسه على الكثيرين : فقد قرأت لباحثين أجانب يُفترض فيهم التدقيق ، بل ولكتّاب من بلاد اسلامية متعددة ، من بينها ايران ، كتابات يتحدثون فيها عن أحد أئمة المساجد في القاهرة على أنه مظهر لحركة البعث الاسلامي في مصر . وإمام المسجد هذا ، الذي اكتسب شهرة هائلة في السنوات الأخيرة ، وأصبحت الشرائط التي سجلت عليها خطبه تباع في طول البلاد العربية الاسلامية وعرضها ، يعتمد على رصيد واحد أساسي ، هو طريقته في الالقاء ورفع نبرة الصوت وخفضها . أما المضمون ذاته ، وأما البرنامج الذي يدعو اليه ، وأما الأفكار التي يتقدم بها إلى الناس ، فانها آخر ما يهتم به ، وهي على أية حال رجعية شديدة التخلف . وليست هذه هي الحالة الوحيدة ، بل ان هناك حالات أخرى عديدة حدث فيها خلط بين اتجاهات اسلامية رجعية يستحيل أن تشكل « بعثا » بأي معنى من المعاني ، وبين الاتجاهات التي تكافح من أجل أن تغير من واقع البشر عن طريق الاسلام ، أو تعيد تفسير الاسلام على نحو يسمح بتحقيق التغيير من خلاله .

وفي رأيي أن من واجب كل من يتصدى لرصد حركة الفكر في العالم

الاسلامي المعاصر أن يحلل ظاهرة الخلط هذه بعمق ووضوح . ذلك لأنها فرضت نفسها على الجميع ، باستثناء القلة التي بلغ وعيها الفكري مستوى عاليا . وكانت نتيجة الانتشار الهائل لهذا الخلط أن تأثرت النظرة التقدمية إلى الاسلام تأثرا سلبيا بتلك العناصر المتخلفة التي ارتبطت بها في أذهان الناس ، وربما في أذهان أصحابها أنفسهم . كما اكتسب أصحاب الاتجاهات المتخلفة أفضالا لا يستحقونها لأنهم تعلقوا ، كما قلت ، بقطار « الصحوة » الاسلامية . ومن ثم فان المهمة الأساسية التي تقع على عاتق المفكر ، في أيامنا هذه ، هي أن يبحث عن « المعايير » التي تتيح للناس أن يميزوا بين صحوة اسلامية داعية إلى تغيير واقع المسلمين إلى الأفضل ، وأخرى لا هدف لها إلا ارجاع الزمان إلى الوراء ، والوصول بالمسلمين ، باسم « الصحوة » ، إلى حالة من التخدير لن « يصحوا » منها إلا بعد أن يكون الأوان قد فات .

فما هي اذن هذه المعايير ؟ وكيف يتسنى لعقل المسلم العادي أن يميز بين الاتجاهات الايجابية والاتجاهات السلبية في الدعوات الاسلامية التي تنهال عليه من كل جانب ؟ سأحاول فيما يلي أن أعدد بعضا من المشكلات الرئيسية ، التي يتحدد في ضوئها موقف كل جماعة تدّعي أنها جزء من الصحوة الاسلامية . ومن خلال هذا الموقف ، نستطيع بحق أن نحكم على هذه الجماعة ، وعلى كل من يمثلها ، ان كانت تعاليمهم كفيلة حقا بإحداث نهضة أو يقظة إسلامية ، أم أنها في حقيقتها « نكسة » و« غيبوبة » تنسب إلى نفسها القدرة على « البعث » زورا وبهتانا .

١ ـ مشكلة الشكل والمضمون :

تعد هذه مشكلة المشاكل بالنسبة إلى الحركات الاسلامية المعاصرة . ذلك لأن الغالبية العظمى من هذه الحركات تركز كفاحها على الجوانب الشكلية من العقيدة ، أعني تلك الجوانب التي تتعلق باستكمال الشروط الشعائرية للدين ، والاستجابة لبعض الأوامر والنواهي التي لا تمس ، في الأغلب ، الحياة العامة في المجتمع . وهذه قصة معروفة . فكلنا نرى من حولنا أولئك الشبان أو الشابات

الذين يركزون « كفاحهم » الديني على ميدان الملابس ، وأداء الفروض ، ومنع كافة أشكال الاختلاط بين الجنسين . وهم يحاربون في هذا الميدان بلا هوادة ، ويعتقدون أنهم لرضوا ضمائرهم وأرضوا ربهم ، لو نجحوا ـ مثلاً ـ في قطع اجتماع من أجل اقامة صلاة المغرب ، أو في فصل الطلاب عن الطالبات في قاعة المحاضرات ، أو في الدعوة الى ملابس تخفي كافة معالم جسم المرأة ، باستثناء العينين ، في قيظ الصيف ، أو في اثارة ضجة اعلامية هائلة تدافع عن تربية اللحى لدى الرجال .

ولا بأس على الشاب المتدين إن هو تمسك بشعائر عقيدته على هذا النحو ، غير أن من واجبه أن يعلم أن هذا ليس ميدان الكفاح الوحيد ، بل هو ، إذا شئنا الدقة ، أسهل الميادين جميعاً . ذلك لأن ارتداء زي معين ، أو أداء شعائر معينة ، هو أيسر الأمور ، والمحك الحقيقي لقوة الانسان المعنوية هو سلوكه في الميادين التي تمتحن فيها مصالحه ، وتتطلب منه تضحية جسيمة .

ولكم بحّت أصوات المتحاورين مع أنصار هذه الحركات الدينية ، مطالبين إياهم بأن يدلوا بآرائهم في المشكلات الحقيقية التي يتعرض لها الإنسان المسحوق في معظم أرجاء العالم الإسلامي : فهل يقبل الدين ذاته أن نولي موضوع الاختلاط أو الحجاب اهتماماً يفوق بكثير ما نوليه لموضوع العدالة الاجتماعية أو نوع التحالفات الدولية التي تخدم قضايانا أو أسلوب الحكم في البلاد ؟ هل يرضي الدين أن نتجاهل هذه الأمور التي تمس صميم حياة كل فرد في المجتمع ، أو نصدر عنها أحكاماً غامضة شديدة العمومية ، لا تقبل التنفيذ عملياً ، وتؤدي في الواقع إلى ترك هذه المسائل خاضعة لهوى من يعبثون بها من الطغاة والمستبدين ؟ ما من حوار دار بين أنصار الجماعات الدينية وخصومها الا وأثيرت فيه هذه المشكلة ، واشتد الالحاح على الأولين كيما يوجهوا اهتمامهم الى المشكلات المصيرية التي تتحكم في حياة الانسان المعاصر ، ويقدموا عنها برنامجاً محدداً يمكن تنفيذه ، ومع ذلك فإن النتيجة في جميع الحالات سلبية ، وما زال الناس ينتظرون هذا البرنامج بلا جدوى .

والحق أن الاهتمام بالأمور الشكلية يبدو أمراً غير مفهوم . ولكي نزيد هذا الأمر وضوحاً فإننا سنقسم تلك الشكليات إلى ثلاث فئات ، يمكن تحليل كل فئة منها على نحو يتكشف فيه قصور الموقف الذي تتخذه منها الجماعات الدينية :

أ ـ أولى هذه الفئات تتعلق بالمظهر الخارجي والملبس . فإطلاق اللحية وحلق الشارب وارتداء الجلباب إلى منتصف المسافة بين الركبة والقدم ، أمور يرونها أساسية للشاب المتحمس لدينه ، ويقابلها الحجاب عند الفتيات .

والأمر الذي لا يناقشه أنصار هذه الاتجاهات هو أن الملابس ، بوجه عام ، لها وظيفة اجتماعية في الأساس ، وأن ملابس كل عصر وكل بيئة تتحدد تبعاً لنوع الأعمال التي يقوم بها الناس في البيئة المعينة ، ومن ثم فإذا تغيرت أعمال الناس وبيئتهم كان من الحمق أن يتمسكوا بشكل للملابس كان يصلح لأداء اعمال مختلفة في بيئات مختلفة . وحتى لو كان هناك نص ديني يدعو إلى ملابس بشكل معين ، فلماذا لا يفسر هذا النص على أنه من ذلك النوع من النصوص التي كانت تُصدر أحكاماً لمناسبات معينة (ما أكثرها) وليست من النوع الآخر الذي يُصدر أحكاماً مطلقة ؟ ولماذا نقتدي بالسلف في شكل ملابسهم ولا نقتدي بهم في ركوب دوابهم أو سكن خيامهم أو أكل ثريدهم وقديدهم ؟

ب ـ أما الفئة الثانية فهي فئة الأمور المتعلقة بالحياة الجنسية بوجه عام . ولا شك أن حجاب المرأة ينتمي إلى هذه الفئة ، مثلما ينتمي إلى الفئة السابقة . ولكن من المعروف أن التركيز على منع الاختلاط بين الجنسين يمثل جانباً رئيسياً من جوانب « كفاح » الجماعات الإسلامية . وكل من عاش في جو الجامعات ومعاهد العلم العربية يعرف هذه الحقيقة ويلمس لها كل يوم أمثلة صارخة .

هذه التحريمات التي تستهدف إقامة حواجز قاطعة بين نصفي المجتمع تقدَّم إلينا على أنها تستهدف « العفة » وترمي إلى صون الأخلاق . غير أن حقيقة

الأمر هي أن التحريم المفرط لأبسط مظاهر الاختلاط واعطاء الجنس بوجه عام حجماً أكبر بكثير من حجمه الحقيقي ، وكأنه هو المشكلة الكبرى التي تتوارى إلى جانبها مشكلات الخبز والمأوى والإحساس بالعدل والأمان ـ هذا التحريم المفرط هو ذاته شكل من أشكال الاهتمام الزائد بالجنس ، وهو الوجه الآخر لنفس العملة ، أعني الحرمان ، وربما الشبق . ومن المؤكد أن أي محلل نفساني قادر على أن يكتشف الكثير من العقد وراء هذا التصور المبالغ فيه لدور الجنس في حياة الانسان .

جـ ـ أما الفئة الثالثة من الاهتمامات التي تسميها شكلية ، فهي فئة الشعائر الدينية . وهذه الفئة ، وإن كانت تُقصد لذاتها في الدين بوصفها أركاناً أساسية فيه ، لا بد أن تترجم إلى أفعال تنعكس إيجابياً على حياة الناس ، وإلا فقدت فعاليتها ولم تعد مقبولة حتى من وجهة نظر الدين نفسه . فكم من أحاديث نبوية تؤكد أهمية المعاملة بوصفها المظهر الأساسي للدين ، وتندد بأولئك الذين يقومون ويقعدون دون أن ينفعوا الناس بشيء . وأمثلتنا ونكاتنا الشعبية حافلة بالسخرية من أولئك الذين يؤدون فروض الصلاة والصوم والحج ولكنهم يغتالون أموال الناس أو يغشونهم . ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن القيمة الحقيقية للشعائر إنما تكمن في تلك القوة المعنوية التي تمكّن الإنسان من مواجهة الظلم والطغيان ، والسعي إلى أداء عمل نافع للمجتمع ، أما التركيز على شكلية الشعائر دون اكتراث بما تؤدي اليه من مضمون ، فهو في حقيقته تستر على المظالم ومساندة للاستبداد .

وهنا نعود مرة أخرى إلى ضرب مثال مستمد من ظاهرة التحجب ، التي يُنظر إليها على أنها تمثل بذورها شعيرة من الشعائر . فأصحاب الاتجاهات الدينية المحافظة يدعون إلى التحجب استجابة لنص ديني يرددونه على مسامع الجميع ، وينشرون دعوتهم بين الفتيات من خلاله . ومع ذلك فإن هذا النص يقبل تفسيرات اجتماعية تختلف في مرماها اختلافاً كبيراً عن أهداف هذه الدعوة ، وتؤدي إلى النظر إلى هذا النص على أنه لا يتضمن تشريعاً دائماً ، وإنما

يعبر عن ظرف خاص مؤقت فحسب(*).

ويجد هذا التفسير الشكلي للحجاب قبولاً واسعاً في كثير من المجتمعات الإسلامية التي تسودها ازدواجية الحرمان من الجنس الآخر وتحريمه ، والرغبة العارمة في الجنس مستترة وراء قناع من العفة المتطرفة ، أو على الأصح معبرة عن نفسها ، عن طريق شكل واضح من أشكال « الأعلاء والتسامي » ، من خلال هذه العفة المفرطة . وليس من الصعب أن نضيف تفسيرات نفسية واجتماعية أخرى لهذا الانتشار الواسع لظاهرة الحجاب : فالمرأة المحجبة تصبح ملكاً خاصاً لرجلها وحده ، حتى بالنسبة إلى أعين الآخرين ونظراتهم - التي هي في المجتمعات الشرقية نظرات جائعة في أغلب الأحيان . والحجاب يضفي على المرأة « ضمانة » ترضي غرور الرجل الشرقي وتهدىء مخاوفه الدائمة وعدم ثقته الأزلية في الجنس الآخر .

أما بالنسبة إلى المرأة التي ورثت تاريخاً طويلاً من القهر والاستعباد الرجولي ، فإن الحجاب وسيلة لتأكيد نقائها ، وهو بالنسبة إلى الفتاة قبل الزواج

(*) يشير الدكتور عبد السلام الترمانيني في كتابه القيم : «الرق . ماضيه وحاضره» (سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت ، نوفمبر ١٩٧٩) إلى الأصل الاجتماعي الموقوت بظروف معينة لظاهرة حجاب المرأة ، فيقول ان الوضع الاجتماعي للجواري كان يستلزم أن تكون مكشوفة لترغيب الناس في شرائها ، ومن ثم كان الحجاب ضرورياً للحرائر حتى يتميزن عن الجواري ، ولا يصيبهن مكروه من أولئك الذين كانوا يتعرفون على الجارية من ملبسها . وهكذا كان ارتداء الجلباب في الآية ﴿ يأيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ، ذلك أدني أن يعرفن ، فلا يؤذين ، وكان الله غفوراً رحيماً ﴾ - كان ذلك دعوة إلى دفع الأذى عن الحرائر حتى لا يخلط الناس بينهن وبين الجواري . وينبهنا المؤلف إلى حقيقة هامة ، وهي أن عمر بن الخطاب كان يمنع الجواري من التحجب بالقوة ، حتى لا يتشبهن بالحرائر ، وينتهي من ذلك إلى القول بأن « حجب المرأة الحرة كان تدبيراً قضت به الظروف الطارئة على المجتمع الإسلامي » (ص ١٢٥ - ١٢٦) . وهكذا لم يكن الحجاب تشريعاً عاماً للنساء (بدليل منع الجواري منه بالقوة) وكان مرتبطاً في أصله بظروف خاصة ، هي الرغبة في التمييز بين الحرة والجارية ، ومن ثم تثور علامة استفهام كبيرة في هذا الصدد : لمصلحة من تفسر الآية المذكورة على أنها تشريع غير مقيد بزمن معين ؟ وما معنى التحجب في عصر اختفت فيه الجواري ، ولم تعد المرأة الحرة بحاجة إلى الحجاب لكي تتميز به عن الجارية ؟

« ورقة ضمان » تشجع الراغب في الزواج وتطمئنه ، وبالنسبة إلى المتزوجة وسيلة لتحقيق تلك الازدواجية التي قد تكون أحياناً ذات نتائج مدمرة : أعني أن تكون المرأة قديسة في أعين الآخرين ، وتتحول مع زوجها إلى امرأة فائضة بالأنوثة ، حتى تعوّض له خشونة المظهر الخارجي ، وتثبت له أنها لا زالت المرأة القادرة على تلبية احتياجاته العاطفية والحسية . وعليها أن تبحث عن الصيغة التي تتيح لها التوفيق بين هذين النقيضين .

على أن مما له دلالته البالغة أن التحجب ، في ظل دعوة اسلامية تحررية كتلك التي شهدتها إيران بعد الثورة ، قد اكتسب دلالة مختلفة ، وأصبحت له ، بالاضافة إلى البعد الديني ، أبعاد أخرى . ذلك لأن من أهم أسباب انتشار الحجاب بين الايرانيات بعد الثورة أنه كان يعني رجوعاً إلى الهوية القومية عن طريق الابتعاد عن نوع الملابس المرتبط بهيمنة الغرب . فدلالة الحجاب هناك قد أصبحت دلالة سياسية وقومية ، لا دلالة دينية فحسب ، وهكذا أصبحت المرأة الايرانية تشعر بأنها تجد نفسها ، وتعود إلى هويتها وجذورها ، حين ترتدي ملابس لها أصل في تراثها . أما الدلالة الشكلية ، التي تؤكدها الجماعات الدينية المحافظة ، فقد توارت إلى الوراء . والدليل على ذلك سير الفتاة الايرانية المحجبة جنباً إلى جنب مع الرجل في المظاهرات ، أو جلوسها معه في قاعة المحاضرات وغيرها من الأماكن العامة ، وازالة كثير من الحواجز التي يضعها التقليديون بين نصفي المجتمع . وليس هدفي من ذلك ، بالطبع ، هو الدفاع عن نوع معين من الحجاب ، وانما اتخذت من هذا المثال سبيلاً إلى إيضاح الفرق بين الفهم الشكلي لاحدى الشعائر ، والفهم الذي يستخدمها وسيلة لتكوين اتجاه معنوي ايجابي ، هو الاتجاه إلى ربط انسان العالم الثالث بجذوره وتحريره من الهيمنة الفكرية الغربية عليه .

وكل من يفهم الدين فهماً مستنيراً يدرك أن الحكمة الحقيقية من الشعائر هي تكوين مثل هذه الاتجاهات الايجابية في نفس الانسان . أما أن يؤخذ الجانب الشكلي من الشعائر كما لو كان غاية في ذاته ، ويستبعد مضمونها الانساني اكتفاء بالالتزام الآلي بأدائها ، فهذا تشويه للروح الحقيقية للعقائد ،

التي هي قبل كل شيء « رسالات » موجهة إلى الانسان من أجل الارتقاء بحياته ودفع كل أنواع المظالم عنه .

٢ ـ مشكلة الفرد والمجتمع :

لاحظنا من قبل أن من أكبر المشكلات التي تواجه الجماعات الاسلامية المعاصرة ، افتقارها إلى برنامج اجتماعي محدد المعالم . وحين يتحدث المرء عن برنامج فإنه يعني :

أ ـ وجود تخطيط واضح يبين الاتجاه الذي سيسير فيه المجتمع ككل بصورة محددة . والوضوح والتحديد هنا ضروريان ، لأن المجتمع لا يمكن أن يسير بعبارات انشائية ومبادىء هلامية واتجاهات شديدة العمومية . فالغموض يفتح الباب لشتى أنواع التفسيرات ، وحين يقتصر البرنامج على مبادىء عامة يصبح من الممكن استغلال هذه العمومية المفرطة والغموض الشديد من أجل جذب المجتمع في اتجاهات رجعية أو مستبدة أو استغلالية ، مادام المبدأ العام يتسع لكل شيء .

ب ـ وجود خطة قابلة للتطبيق في المجتمع الحديث . فالاستشهاد المستمر بحكم ومبادىء وأحداث ووقائع تفصلنا عنها مئات السنين ، يمكن أن يفيد في ضرب المثل وحفز الهمم ، ولكنه لا يكفي لادارة شؤون مجتمع يعيش وسط عالم تتفاعل أحداثه وتتبدل مواقعه يوما بعد يوم . ومن هنا كان من الشروط الواجب توافرها في أي برنامج تتقدم به أية جماعة أو أي حزب ، أن يحدد لنا الطريقة التي يمكننا أن نواجه بها ظروف عالم سريع التغير ، وتيارات عالمية لا ترحم المتخلف أو الخيالي أو الغارق في أحلام الماضي . ولا بد لمثل هذا البرنامج أن يدرك بوضوح ووعي كاملين ، الاختلاف الأساسي بين تلك المجتمعات القديمة البسيطة التي ينظر إليها باعتبارها مثله الأعلى ، وبين المجتمعات الحديثة الشديدة التعقيد .

وحين يتأمل المرء دعوات الجماعات الاسلامية المعاصرة في ضوء هذين

المعيارين ، يستطيع أن يستنتج بوضوح أنها تفتقر إلى برنامج اجتماعي بالمعنى الذي حددناه . وكل محاولات الاجتهاد التي قد يبذلها هذا المفكر أو ذاك ما زالت في مرحلة التحسس الأولى ، وما زالت هناك هوة شاسعة بين تلك الاجتهادات المتناثرة وبين ما نُطلق عليه اسم « البرنامج » بالمعنى المتكامل لهذه الكلمة .

ولكن المشكلة الحقيقية لا تكمن فقط في عدم وجود برنامج محدد المعالم ، قابل للتطبيق في ظروف المجتمع الحديث ، لدى هذه الجماعات، بل ربما كان الأهم من ذلك هو أن أيديولوجيتها السائدة حالياً لا تهتم كثيراً بوجود مثل هذا البرنامج . ذلك لأن الاتجاه السائد لدى الجماعات الدينية ، منذ أن تبلورت دعوة الجماعة الأم ، وهي « الإخوان المسلمون » ، هو تركيز الاهتمام على الفرد ، وتجاهل البعد الاجتماعي أو السكوت عنه . وهكذا فإن منظّرى هذه الجماعات ، عندما يثار ضدهم الاعتراض القائل بأن دعوتهم تفتقر إلى برنامج اجتماعي واضح المعالم ، يردون بأن هدفهم الأول هو بناء « الفرد المسلم » ، وحين يتحقق هذا الهدف ، يصبح إصلاح أمور المجتمع أمرا هينا .

والفلسفة الكامنة من وراء هذا هي أن المجتمع ليس الا مجموع أفراده ، وأن اصلاح الأفراد معناه اصلاح المجموع . وتلك بغير شك « نظرة تجزيئية » ، أو إن شئت فقل انها « نظرة ذرية » إلى المجتمع ، لأنها تتجاهل أمرين على جانب كبير من الخطورة :

الأول هو أن المجتمع ليس مجرد مجموع أفراده . فالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها ، تتجاوز نطاق الأفراد المكّونين لها ، وله قوانينه ومطالبه ومقتضياته الخاصة التي تزيد عن كونها حاصل جمع آلي لاتجاهات الأفراد المكّونين له .

والثاني هو أن هذه النظرة تتناول وجهاً واحداً من أوجه ظاهرة ذات جانبين متفاعلين ، يستحيل الفصل بينهما . فإذا قلنا إن اصلاح المجتمع ينبغي أن يسبقه اصلاح الأفراد الذين يؤلفونه ، لكان من الطبيعي أن يعترض علينا من يقول : وكيف نصلح الأفراد إن لم نصلح المجتمع الذي يعيشون فيه ؟ هل

يمكن اصلاح الأفراد في فراغ ؟ أليس الفرد مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالمجتمع ، وبالبيئة التي يعيش فيها ؟ ألا تفترض تلك النظرة التي تبدأ بالفرد ، نوعاً متعسفاً من التجريد ، نتصور فيه أن من الممكن وجود كيان منعزل اسمه الفرد ، قابل للاصلاح بغض النظر عن حالة « الوسط » الذي يعيش فيه ويتفاعل معه ؟ وهل من المعقول أن يظل المجتمع فاسداً ، ثم نبدأ باصلاح أفراده على أمل أن هؤلاء هم الذين سيصلحونه فيما بعد ؟

إن شعار « اصلاح الفرد » ، أو تكوين « الفرد المسلم » ـ والتعبير الأخير لا يعني فرداً متديناً فحسب ، بل يعني فرداً مثالياً تتوافر فيه كل القيم الايجابية التي يدعو اليها الدين ـ هو من الناحية العملية شعار عسير التطبيق ، وهو على الأرجح غير قابل للتنفيذ عملياً . ذلك لأن معناه هو أن تتناول كل فرد في المجتمع تعمل على تربيته وتقويمه وتوجيهه وجهة سليمة . وبالاضافة إلى الصعوبة العملية الهائلة لهذا النوع من اعادة بناء الأفراد ، فإن نتيجته الفعلية تظل غير مضمونه ، لأن الكثيرين سيسلكون ظاهريا كما لو كانوا قد انصلحوا بالفعل ، بينما يكونون في حقيقتهم فاسدين ، ولن تكون لدينا الوسائل التي تتيح لنا استطلاع مكنونات ضمائرهم .

وعلى العكس من ذلك ، فإن البدء بالمجتمع ، أعني التركيز على اصلاح الوسط الذي يعيش فيه الأفراد عن طريق اقامة اطار من العلاقات ألانسانية ، غير الاستغلالية ، يضم أفراد المجتمع ويظللهم ، هو أفضل الطرق لبناء الفرد الصالح ، وهو فضلا عن ذلك طريق مضمون . وهذا الطريق قابل للتنفيذ عملياً ، ويمكن على الدوام التحقق من نتائجه ، على عكس تلك العملية الشاقة ، المستحيلة ، التي نتناول فيها كل فرد لكي نجعل منه انساناً صالحاً .

والواقع أن الاعتراضات على أسلوب « بناء الفرد الصالح » ـ وهو المقصود بالفرد المسلم ـ لا نهاية لها . فبأي معنى يكون الفرد صالحاً ، وفي أي مجال ؟ هل يكون صلاح الاقطاعي هو نفسه صلاح فلاّحه الأجير ، وهل تعني التقوى عند صاحب العمل نفس معناها عند العامل ؟ أليس تركيز الجهود على الأفراد ، مع

تجاهل الاطار الاجتماعي أو إرجائه إلى مرحلة لاحقة ، نوعاً من التستر على الاستغلال والمظالم القائمة ، إن لم يكن تواطؤا معها ؟ وأخيراً ، هل سيصبح المجتمع صالحاً بصورة آلية بعد أن نبني « الفرد المسلم » على مستوى المجتمع كله ، أم أننا سنحتاج ، حتى بعد بناء الأفراد جميعاً ، إلى ضوابط وقواعد هادية ، أي إلى برنامج ؟ وإذا كنا حتماً سنحتاج إلى مثل هذا البرنامج ، فلماذا لا تحدد معالمه مقدماً لكي نوجه على أساسه أساليب تربيتنا للفرد المسلم ؟

هذه كلها أسئلة يثيرها مبدأ « بناء الفرد قبل اصلاح المجتمع » أو مبدأ « بناء الفرد هو ذاته اصلاح المجتمع » . وأحسب أن محصلتها النهائية هي أنه لا مهرب لأي مذهب جماهيري ، في عصرنا الحاضر ، من أن يحدد بوضوح برنامجه للخروج بالمجتمع من أزمات التخلف والاستغلال والتبعية والانقياد ، حتى لو كان هذا المذهب يعتقد أن جهده الحقيقي ينبغي أن يركز على الأفراد ، لا على المجتمع .

٣ ـ مشكلة الدين والسياسة :

تعد هذه المشكلة ، في نظر الجماعات الدينية ، جزءا من مشكلة أخرى أعم ، هي مشكلة الدين والدنيا . فهناك مبدأ عام تدافع عنه هذه الجماعات ، هو أن الدين ينظم كافة جوانب الحياة الروحية والحياة المادية أو الروحية للانسان . ولما كانت السياسة أو الحكم شكلاً من أشكال الحياة الدنيوية ، فلا بد أن تخضع بدورها لأحكام الدين .

وتذهب الجماعات الاسلامية إلى أن الدين الاسلامي يتوجه إلى الانسان برسالة مفصلة تنظم له كافة أمور دنياه وآخرته . غير أن من الواضح أن لجميع العقائد التي عرفها البشر وجهاً دنيوياً ، لأنها على الأقل موجهة إلى انسان حي يعيش على سطح هذه الأرض ، وحتى لو كان معظم ما تقول منصباً على حياة أخرى غير هذه الحياة الأرضية ، فإن كلامها عن الحياة الأخرى موجه إلى الانسان « في هذه الحياة » ، ومن ثم فانه يهدف إلى توجيه هذه الحياة الأرضية

ذاتها توجيهاً معيناً عن طريق التنبيه الدائم إلى وجود حياة أخرى ، وبهذا المعنى تكون للعقائد الأخروية ذاتها جوانب دنيوية . ولو تناولنا المسيحية على وجه التخصيص - وهي التي تقوم الجماعات الاسلامية على الدوام بمقارنات صريحة أو ضمنية معها - لوجدناها قد تضمنت جوانب دنيوية شديدة الوضوح في عصورها الأولى . وحسبنا أن نلقي نظرة إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى لكي ندرك أن طموحها كان يتجه إلى تنظيم كافة جوانب حياة الانسان على هذه الأرض ، إلى جانب إعداده للحياة الأخرى . صحيح أنها لم تكن تجد في كتبها المقدسة نصوصاً مفصلة تنظم شئون الحياة الدنيوية ، كما هي الحال في الاسلام ، ولكن الكنيسة كانت قادرة على إيجاد البديل ووضع التفسيرات التي تكفل لها الهيمنة على أمور الدنيا . ولم تتخلّ المسيحية عن هذا الطموح الشامل الا في مرحلة لا حقة ، وكانت في ذلك مرغمة لأن التطور المكتسح الذي طرأ على أوروبا منذ عصر النهضة كان لا بد أن يؤدي بها إلى التراجع والانكماش . ومع ذلك فإن أحلام السيطرة الشاملة ما زالت تراودها حتى اليوم ، ويكفي دليلا على ذلك أن نتأمل معركة قوانين الاجهاض في فرنسا وايطاليا ، والدور المستميت الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية ، على المستوى السياسي إلى جانب المستوى الديني ، لكي ندرك أن الرغبة في تنظيم جوانب الحياة الدنيوية ما زالت قائمة . وربما كان الأهم من ذلك أن نرجع إلى الدور الخطير الذي لعبته الأحزاب « الديمقراطية المسيحية » ، في بلاد أوروبية هامة ، على رأسها ايطاليا وألمانيا الغربية ، منذ الحرب العالمية الثانية . صحيح أن هذه كانت أحزاباً تمارس السياسة بكل ألاعيب الحياة الدنيوية ومؤامراتها ، وأحياناً لا أخلاقياتها ، ولكن الايديولوجية الدينية ظلت تؤدي دورها الحاسم في التأثير على عقلية الجماهير العريضة من المواطنين ، وتقوم بدور أساسي في تحديد اتجاهاتهم .

وهكذا يبدو أن طموح أية عقيدة دينية يتجه إلى شمول كافة مرافق حياة الانسان ، وأن انكماش هذا الطموح أو التزامه حدوداً أكثر حكمة وتعقلاً ، وأقرب إلى ادراك متطلبات التطور الانساني الحر ، لا يحدث الا بعد مرحلة

تاريخية معينة يُستعاد فيها التوازن بين المطالب الدينية ومقتضيات الحياة الانسانية المتغيرة . ففي البداية يكون الاتجاه إلى الشمول هو السائد ، وبقدر ما يتحقق التطور والتقدم في المجتمع يتراجع هذا الشمول وتفرض متغيرات الحياة نفسها . وبهذا المعنى نستطيع أن نفسر الدعوة الحالية إلى الدمج بين الدين والسياسة أو الدين والحكم في العالم الاسلامي . ففي معظم فترات القرن العشرين لم يكن صوت هذه الدعوة عالياً ، بالرغم من وجود ممثلين متحمسين لها . وإذا كانت قد عادت بقوة عارمة منذ السبعينات بوجه خاص ، فلا بد أن يفسر ذلك في ضوء التخلف الشامل الذي طرأ على العالم الاسلامي ، والعالم العربي ، في هذا العقد الأخير على وجه التخصيص ـ هذا العقد الذي أعقب هزيمة ١٩٦٧ الساحقة ، والذي شهد « نكسات »عديدة إلى جانب ما يسمى « بالنكسة » العسكرية : نكسة في السياسة الخارجية ، حيث تزايد الاتجاه إلى الارتماء في أحضان الامبريالية العالمية ، ونكسة في السياسة الداخلية وأساليب الحكم ، حيث بلغ القمع والارهاب والافتقار إلى الديمقراطية أقصى درجاته ، ونكسة في الثقافة والفكر ، حيث عادت أشد الاتجاهات تخلفاً وأكثرها جهلاً لطبيعة العصر إلى الاطلال بوجهها المظلم من جديد ، ونكسة في الاقتصاد والمجتمع ، حيث أخفقت المجتمعات الاسلامية إخفاقاً ذريعاً في حل مشكلة العدالة الاجتماعية والافادة من امكانياتها من أجل تحقيق تنمية حقيقية . وبالاختصار ، فإن اقتران الدعوة إلى اخضاع السياسة للدين بفترة التخلف الشامل هذه ، هو دليل بالغ على صحة ما نقول به من أن طموح التنظيمات الدينية إلى السيطرة على كافة جوانب حياة الانسان لا يحدّ منه الا التقدم العقلي والاجتماعي للمجتمع ككل . ويبدو أن هذا قانون عام ينطبق على تطور العقائد ، وإن كانت درجة اصرار كل عقيدة على تنظيم حياة الانسان الدنيوية تختلف في شدتها من مجتمع إلى آخر .

في ضوء هذا التحليل العام تظهر الدعوة التي تتحمس لها الجماعات الاسلامية في الوقت الراهن على أنها جزء من ظاهرة أعم ، هي اتجاه التنظيمات الدينية في مراحل من التاريخ لها سماتها الخاصة ، إلى السيطرة على كل جوانب

الحياة الانسانية . وحين يطبق هذا الاتجاه على العالم الاسلامي نجده يعبر عن نفسه في ذلك الشعار المعروف الذي يسيطر على عقول الكثير من المسلمين المعاصرين ،وهو أنه، مادام الاسلام دينا ودنيا ، فلا بد أن تكون له الكلمة الأولى في السياسة وتدبير شئون الحكم .

هذه القضية الهامة تحتاج إلى تحليل يلقي الضوء على جوانبها المختلفة ، ويحدد مدى امكانيات الانتقال بها من مستوى الشعارات إلى مستوى التطبيق الفعلي . ولهذا التحليل عناصر متعددة ، سنقتصر الآن على عرض أهمها :

أولاً : يرتكز الداعون إلى الجمع بين الدين والدنيا ، ومن ثم بين العقيدة والسياسة ، على مبدأ صلاحية النص الديني لكل زمان ومكان . وهذا المبدأ في ذاته يولّد تناقضاً أساسياً عند تطبيقه على القضية التي نقوم الآن بتحليلها . ذلك لأن « الدنيا » بطبيعتها متغيرة ، وأحوال المجتمع والانسان والسياسة لا تكف عن التطور . وهذه في نظر أي أنسان لديه الحد الأدنى من الثقافة العصرية بديهية لا تناقش . فكيف يمكن التوفيق في هذه الحالة بين مبدأ سريان النص على كل زمان ومكان ، ومبدأ « الاسلام دين ودنيا » ، إذا كانت « الدنيا » لا تكف عن التغير ـ والتغير معناه أن ما يصلح لها في زمان معين ، ومكان معين ، قد لا يصلح في زمان ومكان آخرين ؟

إن المخرج الوحيد من هذا التناقض هو الاقتصار على تأكيد الجوانب العامة فقط في النصوص الدينية ، وترك التفاصيل لاجتهادات كل عصر . غير أن هذا الحل يصطدم بعقبات ليست بالهينة على الإطلاق : مثل وضع الحد الفاصل بين ما ينتمي إلى « المبدأ العام » وما ينتمي إلى التفاصيل ، فضلاً عن وجود كثير من « التفاصيل » التي تتناول أموراً في صميم الحياة الانسانية المتغيرة ، ضمن النصوص الدينية ، كأحكام المواريث والزواج والطلاق ، الخ . . . . .

وهكذا يبدو أنه سيظل هناك صراع بين الطابع التفصيلي للنص الديني ومدى شمول انطباقه : فكلما ازداد تفصيلاً ، زادت صعوبة انطباقه في ظروف

الحياة الانسانية الدائمة التغير . فاذا حُل هذا الصراع عن طريق الاكتفاء بأعم مبادىء العقيدة ، كان معنى ذلك أن ملء التفاصيل لا بد أن يتم من مصدر آخر غير العقيدة ، هو مقتضيات العصر ومتطلبات المجتمع في زمن معين ، وتجربة الانسان وخبرته الدنيوية ، وكذلك ما يستمده من خبرات المجتمعات والشعوب الأخرى . وبالاختصار فان عنصر التغير وعنصر الشمول يتعارضان : فإذا عملت حساب تغير الأحوال البشرية ـ وهذه كما قلت بديهية لا يجادل فيها أحد ـ كان من الضروري أن يقل شمول النصوص وتقتصر على العموميات ، وإذا أصررت على التطبيق التفصيلي للنصوص كان معنى ذلك أنك تتجاهل حقيقة التغير .

ثانياً : يظل النص الديني في حاجة دائمة إلى البشر لكي يصبح حقيقة واقعة ويطبق في مجال انساني ملموس . وعلى الرغم من أن الاسلام لا يعرف كهنوتاً ، ولا يعترف بهيئة كنسية منظمة تكون « وسيطاً » شرعياً بين كلمة الله وأفعال الانسان ، فإن تفسير النص الديني على يد انسان ما ، يظل أمرا لا مفر منه حتى يصبح هذا النص حقيقة واقعة . وهكذا يبدو من الضروري وجود « توسط » بشري من نوع ما ، بين النص وبين الواقع . وفي عملية التوسط البشري هذه تظهر كافة الأخطاء والتحيزات التي يتعرض لها بنو الانسان . فإذا كان النص إلهيا مقدساً فإن من يطبقه ويفسره انسان يتصف بكل جوانب الضعف البشرية . وأخطر ما في الأمر أن الانسان الذي يتصدى لهذا التفسير والتطبيق ، سواء أكان رجل دين يشغل منصباً كبيراً ، أم كان حاكماً تستند سلطته إلى أساس ديني . يضفي على نفسه قدراً (يزيد أو ينقص) من تلك القداسة التي تتسم بها النصوص الدينية ، ويقدم أوامره أو فتاويه للناس بوصفها تعبيراً عن رأي الدين ذاته ، لا عن فهمه هو للدين ، ويصف معارضيه بأنهم أعداء الدين ، لا بأنهم أعداء طريقته الخاصة في تفسير الدين .

إن الحكم تجربة بشرية ، قد تصيب وقد تخطىء . وحين نعترف منذ البداية بهذا المبدأ ، يصبح إمكان تصحيح هذه التجربة قائماً على الدوام،ولكن الحكم الذي يرتكز على السلطة الدينية ـ والذي هو على الدوام حكم بشري

يعطي نفسه سلطة تفوق سلطة البشر ـ لا يصحح خطأه بسهولة ، وربما أضفى على نفسه نوعاً من « العصمة » يمنعه أصلاً من الاعتراف بأي خطأ .

وأعظم مزايا الديمقراطية ، بوصفها تجربة بشرية في الحكم ، تكمن في نفس تلك الصفة التي يعيبها عليها خصومها من أنصار الحكم المرتكز على سلطة الدين . فهؤلاء الأخيرون يتهمون الديمقراطية بأنها تستند إلى اتجاهات البشر وآرائهم وتفضيلاتهم ، والبشر بطبيعتهم متقلبون معرضون للخطأ ، على حين أن الحكم الديني يستمد تشريعه من مصدر يعلو على البشر وعلى أخطائهم ومظاهر ضعفهم . ولكن هذه الصفة بعينها هي التي تكمن فيها عظمة الديمقراطية . فالبشر حقاً كائنات تتسم بالضعف ، والتغير ، وربما الجهل ، وسوء التقدير ، غير أن الديمقراطية هي التي تتيح للبشر فرصة التعلم من أخطائهم ، وتصويبها بالتدريج ، واكتساب خبرة جديدة من كل تجربة فاشلة يمرون بها . إنها هي التي تنضج الانسان وتصحح أحكامه وتكسبه وعياً بجوانب الضعف فيه ، وقدرة على تجاوز هذا الضعف . أما الحكم الديني ـ الذي هو كما قلنا حكم بشري معرض بدوره لكل أخطاء البشر ـ فانه لا يعترف بأن الانسان يتعلم من تجربته ، بل يفرض على الانسان وصاية منذ بادىء الأمر ، بحجة أنه « قاصر » . وهكذا يظل هذا « القاصر » عاجزا عن النمو والوصول إلى مرحلة النضج ، ما دام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم منه .

إن جوهر الايمان هو الطاعة . ولكن ، ما دام الحاكم بشراً كسائر الناس ، فإن أعظم صفة يستطيع أن يبثها في المحكومين هي أن يناقشوه ويعارضوه ويقفوا منه موقفاً نقدياً كلما وجدوا ما يستحق النقد . أما صفة الطاعة فهي أسوأ علاقة يمكن أن تربط محكوماً بحاكم .

إن الطاعة هي الفضيلة الكبرى للجندي إزاء قائده. وعلاقة المحكوم بالحاكم ينبغي ألا تكون مماثلة لعلاقة الجندي بقائده: فليس للجندي أن يناقش ضابطه أو ينقده أو يطلب إليه، إذا أخطأ، أن يعتزل. وكل الكوارث التي لحقت

بالعالم الاسلامي عامة ، والعالم العربي خاصة ، على يد الحكومات العسكرية أو « ثورات » الضباط ، انما ترجع إلى أن العسكريين يقيمون ، في ميدان السياسة ، علاقات مع المحكومين توازي علاقات الضابط بالجندي ، وأخشى أن أقول إن الدعوة إلى الحكومة الدينية هي الوجه الآخر لهذا النمط من الحكم . فكلا النوعين حكم سلطوي ، لا يرتكز على العقل والإقناع والنقد ، وكل ما في الأمر أن الحكم العسكري يرتكز على سلطة القوة والبندقية ، والحكم الديني يرتكز على سلطة الايمان والمنبر .

وإذا كانت أقطار اسلامية عربية كثيرة قد خضعت طويلاً لحكم النسر واعتادت أسلوب الحكم المرتكز على القوة ، وافتتنت بسلطة القوة وجبروتها في بعض الأحيان ، فإن حكم النسر هذا هو خير تمهيد لحكم العمامة ، لأنه عوّد الناس طويلاً على الطاعة ، وأفقدهم ملكات النقد والاعتراض .

* * *

على أية حال ، فإن أولئك الذين يتحدثون عن « الصحوة الاسلامية » الحالية من بين كتاب ومفكري الدول الكبرى في الغرب ، يؤمنون بأن العالم الاسلامي مقبل على مرحلة سينتقل فيها إلى حكم العمامة . وهم يدرسون مظاهر هذه الصحوة بدقة كاملة حتى يعرفوا كيف يتعاملون بها ، ولا تفاجئهم أوضاعها الجديدة وتأخذهم على غرة وهم غير متأهبين لمواصلة استغلال واستغفال هذا العالم الاسلامي الذي أصبح اليوم يضم أعظم الثروات وأهم مصادر الطاقة .

ولأن هدفهم الحقيقي هو أن تستمر سيطرتهم على هذه المنطقة من العالم ، فإنهم يغمضون أعينهم عن أهم عناصر التشويه في فكرة « الصحوة الاسلامية » هذه . فلا أحد منهم يتساءل : هل هي صحوة كمية ، أم كيفية ؟ أعني هل المظهر الواضح للصحوة ، وهو انتشار الجماعات الدينية وازدياد عدد المنضمين اليها ، يوازيه ارتفاع في مستوى تفكير هذه الجماعات وموضوعات اهتمامها وطريقة فهمها للاسلام وتطبيقها له في ظروف عالم سريع التغير ؟

هل قدمت هذه الجماعات حلولا واقعية قابلة للتنفيذ لمشكلة العدالة الاجتماعية ، ولمشكلة توزيع الثروة ؟ هل لديها برنامج واضح المعالم لاستغلال

الثـراء النفطي الخيـالي ، وللانتفـاع بأمـوال المسلمين الـطائلة من أجل النهـوض بالمجتمعات الاسـلامية الفقيـرة ؟ هل حـددت بوضـوح موقفهـا من التحالفـات الخارجية التي تتفق مـع المصالـح الحقيقية للشعـوب الاسلاميـة ؟ هل أصـدرت حكـماً صريحاً وقاطعـاً على أسـاليب الإنفاق السفيـه الذي يبـدد به الأثـرياء من المسلمـين أموالاً تحتـاج إليهـا الأجيـال المقبلة ، والملايـين الفقيـرة من الأجيـال الاسلامية الحالية ، أشد الاحتياج ؟

إذا لم يكن هـذا كله قد تحقق ، فكيف نـطلق عـلى مـا يحدث الآن اسم « الصحـوة الاسلاميـة » ؟ هـل إزديـاد العـدد وحـده صحـوة ، أم أن الصحـوة الحقيقية هي ارتفاع مستوى الفكر وقدرته على إثبات مرونته ومواجهته للمشـاكل المتجـددة في عـالم سريـع التغـير ؟ وإذا كـان المضمـون الحقيقي لفكـر معـظم الجماعات الاسلامية المعاصرة أشد تخلفاً بكثير مما كـانت عليه أفكـار الجماعـات المناظرة لها منذ نصف قـرن ، أيكون من حقنـا أن نسمي هذا صحـوة لمجرد أن أعـدادا متزايـدة تنضم إلى الموكب مطأطئة الـرأس ، لا يدفعهـا سوى الإذعـان والطاعة فحسب ؟

على أن السؤال الهام الذي يثار هنـا هو : كيف أمكن الجمـع بين هـاتين الحقيقتين المتنافرتين في ظاهرة واحـدة ؟ كيف ازدادت أعداد المنضمـين إلى ركب الجماعات الدينية زيادة هائلة ، في نفس الوقت الذي تدهور فيـه مستوى تفكير هذه الجماعات ، وهبط كثيراً بالقياس إلى ما كان عليه نظراؤ ها في أواخر القـرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ؟ كيف اجتمعت الصحوة الكمية مع الكبوة الكيفية في وقت واحد ؟

إن التعليل الواضح لهذاه الظاهرة ذات الوجهين المتنـافرين ، هـو أن تلك « الصحـوة » في حقيقتها مـظهر من مـظاهر الإحبـاط وخيبة الأمـل . فـدلالتهـا الحقيقية سلبية : سخط ونفور على الأوضـاع القائمـة ، وعجز عن الاهتـداء إلى طـريق جديـد . وهكذا تكـون النتيجة العمليـة هي الارتمـاء في أحضـان ذلـك الطريق القديم المجرّب ، طريق الدعوة الدينية ، وكأن اعلان العـودة إلى طريق

الذين سيحل بطريقة آلية مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والانتماءات الدولية .

في تصوري أن الانتشار الكمي الهائل لهذه الدعوات الاسلامية انما يعبر أساسا عن رغبة في البحث عن مخرج ، لمن لا مخرج لهم . إن الطرق جميعها مسدودة أمام المجتمعات الاسلامية ، والقهر هو الوسيلة الوحيدة لضمان بقاء الأنظمة القائمة . وأهم ما يترتب على القهر هو تلطيخ سمعة جميع البدائل الأخرى : كالليبرالية وحكم الأحزاب ، واليسار ، والاتجاه الديمقراطي بكافة أشكاله . فهذه البدائل تتعرض للنقد والتجريح ليل نهار ، دون أن تكون قادرة على الرد ، أو على الدفاع عن نفسها . وفي ظل فقدان العدالة الاجتماعية ، وضياع الرشد الاقتصادي ، وضلال التوجه السياسي ، وانهيار القيم الأخلاقية والفكرية ، ما الذي يتبقى أمام الانسان ـ وخاصة إذا كان شاباً ـ الا أن يعلن كفره بكافة الأنظمة الدنيوية والبشرية من خلال تأكيد إيمانه بالنظام الالهي ؟

هكذا تتسع الدعوة وتنتشر ، وتصبح مأوى وملجأ لكل من هو محبط ، ساخط ، عاجز عن الفعل الايجابي . إنها طوق نجاة يمنع من الغرق والسقوط . ولكن هذه كلها سمات سلبية . وبالفعل تظل الدعوة سلبية عاجزة عن تقديم رؤ ية محددة المعالم للمستقبل ـ هذا إذا كان للمستقبل ذاته مكان في توجهاتها ، ولم يكن الماضي وحده هو محط آمالها . وهكذا يقترن الانتشار الكمي الهائل بخواء وهزال في المضمون ، وتصبح اليقظة ، التي لا تقاس الا بالعدد والمقدار ، غفوة فكرية ، وتغدو الصحوة كبوة عقلية ، ويظل أعداؤ نا ، رغم هذا كله ، يهتفون : أحذروا الصحوة الاسلامية ! ولكن لسان حالهم يقول : مرحباً بها ، مادامت لا تهدد شيئا من مصالحنا ، ولا من مصالح حلفائنا الممسكين بدفة الأمور في العالم الاسلامي !

الفصل الثاني

التخلف الفكري وأبعاده الحضارية

في احدى اللمحات الذكية حدد توفيق الحكيم (جريدة الأهرام في ٧ ـ ١٢ ـ ١٩٧٣) معنى التخلف بأنه عدم القدرة على ملاحقة الركب بعد أن كانت هذه القدرة متوافرة . وبهذا المعنى يكون المجتمع المتخلف ـ إذا التزمنا اشتقاق اللفظ ـ هو ذلك الذي كان مسايرا لموكب الحضارة يوما ما ، ثم عجز لسبب أو لآخر عن الاستمرار في السير ، فسبقه الموكب . وهذا يعني أن هناك فرقا بين التخلف والتأخر : فالتأخر سمة للمجتمع الذي لم يكن يوما ما في المقدمة ، أما التخلف فهو سمة المجتمع الذي وصل إلى المقدمة وحمل مشعل التقدم في وقت مضى ، ثم تباطأت مسيرته بعد ذلك أو توقفت .

من هذا التحديد ، الذي يلتزم المعنى الأصلي للفظ ، نستطيع أن نتخذ نقطة انطلاقنا في بحث موضوع التخلف الفكري وأبعاده الحضارية في العالم العربي . ذلك لأن التخلف مرتبط ارتباطا أساسيا بالبعد الزمني ، وبالعلاقة بين الماضي والحاضر . والعالم العربي يقدم الينا مثلا بارزا تتوافر فيه كل مقومات التخلف ، بالمعنى الذي حددناه : إذ كان يوما ما رائدا لحضارة زاهية ، ثم توقفت مسيرته وأصبح الآن يتطلع إلى الوراء متحسرا على الأيام التي ولت . ولنذكر ، في هذا الصدد ، ان هناك صلة اشتقاقية واضحة بين الخَلْف ،

بحث قدم إلى ندوة « ازمة التطور الحضاري في العالم العربي » . الكويت ١٩٧٤ .

والتخلف ، وأن المتخلف ينظر دائما إلى الخلف ، ومن ثم فإن تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يرتكز أساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة أزعم أنه لا يوجد لها نظير في الثقافات الأخرى ، وانها أحد العناصر الرئيسية التي تُوصلنا إلى فهم أفضل لأزمة الانسان العربي المعاصر . وعندما أقول انها توصلنا إلى فهم أفضل ، فأنا لا أعني بذلك أن تحليل هذه الصلة بين الماضي والحاضر يقدم إلينا حلا لأزمة الانسان العربي ، وإنما أعني أنه يصحح بعض المفاهيم التي يشيع استخدامها عند معالجة هذا الموضوع ، وهذا التصحيح للمفاهيم هو الخطوة الأولى في طريق البحث عن حل .

العلاقة بين الماضي والحاضر

إن السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر ، في الثقافة العربية ، هي أن الماضي ماثل دائما أمام الحاضر ، لا بوصفه مندمجا في هذا الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له ، تدافع عن حقوقها إزاءه ، وتحاول أن تحل محله إن استطاعت.ولو شئت أن ألخص هذه السمة في كلمة واحدة ، لقلت ان نظرتنا إلى الماضي « لا تاريخية » . فالنظرة التاريخية إلى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي ، وتتأمله من منظور نسبي ، بوصفه مرحلة انتهى عهدها ، وتلاشت في مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدريج حتى أوصلتنا إلى الحاضر . وفي مثل النظرة التاريخية لا يكون الماضي قوة منافسة للحاضر ، ولا تثار على الاطلاق مشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر ، لأن الحاضر بطبيعته يحمل في داخله بذور الماضي ، ولأن الماضي خلق الحاضر عن طريق تجاوزه لذاته. أما فى ثقافتنا العربية فإن الماضى يقطع صلته بعصره بالتدريج، ويفقد طابعه النسبي، ويخرج عن الإطار الزمنى الذى كان مرتبطا به ، ليصبح قوة دائمة الحضور ، ولا بد أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر . ان العلاقة بينهما ، بإيجاز ، علاقة قوتين متعارضتين ، مع أن الماضي والحاضر ليسا أصلا سوى قوة واحدة يتغير طابعها خلال الامتداد

الزمني بالتدريج . وفي اعتقادي أن هذه النظرة « اللاتاريخية » إلى الماضي هي المسئولية عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي ، وعن ذلك التخبط والاضطراب الثقافي الذي يظهر أوضح ما يكون في الطرق التي تعالج بها مشكلة موقفنا من التراث ودوره في حياتنا الحاضرة ، أو مشكلة الأصالة والمعاصرة كما يشيع تسميتها . وسوف يكون جهدي خلال هذا البحث منصبا على اثبات أن الطريقة التي طرحت بها هذه المشكلة ، سواء من جانب أنصار التراث أم خصومه ، لم تكن هي الطريقة الصحيحة ، وأن هذه النظرة المخطئة إلى التراث ، وإلى ثقافتنا الماضية في صلتها بالحاضر، من أهم أسباب التخلف الفكري وعدم الاستقرار الحضاري في عالمنا العربي .

موقف نقاد التراث

لسنا نود أن نكون طرفا في المعركة الدائرة بين أنصار التراث وخصومه ، لأننا نعتقد أن المفاهيم المستخدمة في هذه المعركة تفتقر إلى الدقة ، وأن الطريقة التي طرحت بها المشكلة غير سليمة . ومع ذلك فإن الرأي الذي نريد أن نثبته في النهاية لن يظهر بصورة واضحة ، ولن يكون مرتكزا على أسس سليمة ، إلا إذا عرضنا للمواقف المألوفة من التراث ، في علاقتها بحالة التخلف الفكري التي تعاني منها بلادنا .

ولنبدأ أولا بنقاد التراث ، فنلاحظ أن هؤلاء النقاد يشيرون عن حق إلى عيوب كامنة في هذا التراث ، ويستخلصون من هذه العيوب نتيجة تقول إن من الواجب التخلي عن التراث ، أو من الواجب ادخال تعديلات أساسية عليه . ومع موافقتنا التامة على المقدمات التي يرتكزون عليها ، فإننا لا نعتقد بصحة النتائج التي يستخلصونها منها .

فالتراث ، مثلا ، يتهم بأنه حافل بالعناصر اللاعقلية ، والخرافية ، وبأنه يحتشد بالغيبيات والأفكار الأسطورية . وهذا اتهام يصدق بالفعل على التراث في جانب من جوانبه . ولكن النتيجة التي تستخلص منه ، وهي أن هذا التراث

فاسد من أساسه ، ليست بالنتيجة الصحيحة . ذلك لأن أمثال هذه العناصر اللاعقلية والخرافية لم تمنع الفكر الأوروبي من أن يصل إلى ما وصل إليه الآن من تقدم .

فمن الحقائق المعروفة أن العصور الوسطى الأوروبية كان تفكيرها أشد اظلاما وأغراقا في الغيبيات ، وأن أوروبا الحديثة ظلت تحتفظ بقدر غير قليل من العناصر اللاعقلية حتى في صميم عملها العلمي . فحتى القرن الثامن عشر كان العقل الأوروبي ينظر إلى الكهرباء والمغناطيسية على أنها قوى خفية تؤثر عن بعد بطريقة غير مفهومة ، وكان الاعتقاد بوجود معادن مذكرة وأخرى مؤنثة شائعا فيها . وحتى عصر ديكارت كان يظن أن أجسام الحيوانات مجرد آلات لا وعي فيها ولا احساس ، وكان المصابون بأمراض عقلية يحرقون أحياناً وهم أحياء من أجل القضاء على الروح الشريرة التي تتقمصهم ، وكان السحر منتشرا على أوسع نطاق ، في نفس الوقت الذي كانت فيه أكثر التهم التي توجه إلى الخصوم شيوعا ، من أجل الخلاص منهم ، هي تهمة ممارسة السحر .

كل ذلك كان شائعا في أوروبا ، ولكنه لم يكن حائلا بين أوروبا وبين قيادة حركة التقدم في العالم كله . فلماذا إذاً كانت هذه العناصر من عوامل التخلف الفكري في العالم العربي ولم تكن كذلك في الغرب ؟ من المؤكد أن أساس التخلف لا يكمن في هذه العناصر ذاتها بل في شيء آخر . بل ان من الأوروبيين المعاصرين من يرون هذه الأخطاء الفكرية مرحلة ضرورية من مراحل الطريق الموصل إلى الحقيقة . وحسبنا أن نشير إلى تأكيد « باشلار Bachelard » أن الخطأ يسبق الصواب دائما ، وأن الصواب ليس إلا محاولة مستمرة لتصحيح الخطأ ، وجهدا دائما يبذل من أجل قهر العقبات العديدة التي تعترض طريق المعرفة . فالعلم ليس في صميمه مجموعة من الحقائق التي نتوصل إليها واحدة بعد الأخرى، وإنما هو مجموعة من الأخطاء التي نتغلب عليها واحدة بعد الأخرى . وفي هذه الحالة يمكن أن تكون الخرافات ، والغيبيات ، مرحلة لا بد منها في المسار الطويل للمعرفة ، والمهم ـ بطبيعة الحال ـ هو أن تعقبها المراحل التي تعمل على تجاوزها . أي أن اللاعقلانية والخرافة ، إذا ما نظر إليها في إطار

تـاريخي ، لا يتعين أن تكـون عامـلا للتخلف ، وإنما يتحـدد ذلك وفقـا للتطور اللاحق الذي يطرأ عليها .

وإلى مثـل هذه النتيجـة ننتهي لو تـأملنـا اتهـامـا آخـر يـوجـه إلى التـراث العربي ، ويعد واحدا من العوامل المسئولة عن تخلفه الفكري ، وهو الاستبداد واضطهاد الحريات (أنظر مثلا : « تجـديد الفكـر العربي » للدكتـور زكي نجيب محمود) . فتاريخ الفكر الأوروبي بدوره حافل بمظاهر قمع الحـريات ، ولا سيـما الحرية الفكرية . ولسنا نود أن نستشهد هنا بما كان يحـدث للخارجين عن التيار المعترف به في العصور الوسطى ، أو لشهداء الاصلاح الديني في عصر النهضة ، بـل إن العصر الحـديث ذاته قـد استُهل بفتـرة طويلة من اضـطهاد الفكـر باسم الـدفاع عن الـدين ، وفي هذه الفتـرة أحـرق جـوردانـو بـرونـو حيـا ، وحـوكم جاليليو ، وكاد أن يدفع حياته ثمناً لإيمانه بالنظام الفلكي الجديد وتأييده له بالملاحظات العملية والمعادلات الرياضية ، وعاش ديكارت مهدداً بمصير مماثل لمصير جاليليو ، واضطر اسبينوزا إلى أن يكتب بلغة ظاهرها لاهوتي وباطنها عقلاني حتمي . وهكذا لم يكن تاريخ الغرب خالياً من مظاهر قمع الحريات الفكرية ، وكانت السلطة الدينية تمارس ارهابا فكريا لا يقل عما شهدته الحضارة العربية في العهود التي بلغ فيها الاستبداد قمته . ومع ذلك فإن هذا الاستبداد لم يمنع الغرب من التقدم ، ولم يحل دون ظهور « عصر التنوير » بحريته الفكرية الرائعة ، بعد قرن واحد من الزمان .

ومجمل القول ان من حق المرء أن يشير إلى عيـوب في التراث وينبهنـا إلى طريقة التغلب عليهـا ، ولكن ليس من حقه أن يؤكـد أن هذه العيـوب وحدهـا هي التي أدت إلى تخلفنا الفكري ، إذ أن نـظائرهـا كانت مـوجودة في الغـرب ، وربمـا بمزيـد من القوة والعنف ، ولكنهـا لم تحل دون وصـول الغرب إلى مـرحلة احترام الفكر الحـر ، واكتساب التقـدم الذي لا بـد أن يترتب عـلى ضمان حق العقل البشرى فى التعبير عن نفسه . وهنـا أيضـاً ينبغى أن نعيـد إلى الأذهـان تلـك النتيجـة التى أشرنـا إليهـا من قبـل ، وهى أن العلـة الحقيقيـة للتخلف الفكرى ينبغى أن تلتمس ، لا فى هذه العوامل السلبية وحدها ، بل فى المسار الذى اتخذه تطورها التالى .

على أن خصوم التراث أو نقاده يصرون على أن يوجهوا حملتهم بعنف الى هذه العوامل السلبية . وكأنها هي وحدها سبب التخلف . فعلام يدل هذا الأصرار ؟ أنه فى واقع الأمر يدل على أن هؤلاء الخصوم كانوا يتوقعون من التراث أن يحل مشكلات الحاضر ، أو يتصورون أن له مثل هذه الوظيفة ، ولكنهم يرونه عاجزا عن أدائها . ومجرد توجيه النقد بمثل هذا العنف ينطوى على مقارنة ضمنية بين التراث وبين الحاضر ، وعلى اعتقاد بأن التراث قوة حية ينبغى الدخول فى معركة معها ، أى أن هذا النقد ينطلق من نفس الموقف الذى يقفه أنصار التراث ـ كما سنرى بعد قليل ـ وإن يكن ينتهى آخر الأمر الى نتيجة سلبية .

وحسبنا ، لكى ندلل على أن موقف الخصوم وموقف الأنصار يمثلان وجهين ، أحدهما سلبى والآخر ايجابى ، لعملة واحدة ، أن نشير الى موقف الأوروبيين من تراثهم القديم . فمن العسير أن نجد اليوم كاتبا أوروبيا ينتقد نظرة اليونانيين الى الكون ، مثلا ، أو يحمل على النظريات الاخلاقية عند الفلاسفة الرومان . وليس هذا راجعا الى أن تلك الفلسفات أو الآراء العلمية كانت بمنأى عن النقد ، بل هو راجع الى سيطرة النظرة التاريخية على موقف الأوروبيين من التراث . وادراكهم أن سيادة هذه النظرة التاريخية تعنى ضرورة الامتناع عن مقارنة الماضى بالحاضر ، وبالتالى الامتناع عن توجيه الذم أو المدح الى التراث ، إلا إذا كان ذلك داخل الاطار التاريخى الخاص به . وهكذا فاننا حين نشدد الحملة على التراث من منظورنا الحاضر ، إنما نتخذ موقف من كان يتوقع من التراث أن يحل مشاكل العصر الحاضر ، ونغفل بذلك الموقع التاريخى للتراث ، والوظيفة التى كان ينبغى عليه أن يؤديها فى اطار عصره ، وتقفز بهذه العصور عبر مسافات زمنية واسعة ، وعندئذ يكون من السهل أن نجد عليه ـ من وجهة النظر الحاضرة ـ مآخذ لا أول لها ولا آخر ، وإذن فالبحث عن أسباب التخلف الفكرى فى العالم العربى لاينبغى له أن يتخذ من نقد التراث مدخلاً وحيدا ، أو مدخلاً رئيسياً .

موقف أنصار التراث

يمثل أنصار التراث ، كما قلنا من قبل ، الوجه الآخر من نفس العملة

التي تجعل للتراث نطاقا يفوق بكثير نطاقه الحقيقي ، أي نطاقه التاريخي . وفي حالة هؤلاء الأنصار يقال لنا إن سبب التخلف هو عدم التزامنا للتراث ، أو هو ابتعاد الحاضر عنه ، وأن طريق التقدم الحقيقي هو الرجوع إليه بصورة أو بأخرى . وصحيح أن الكثيرين يكتفون بالدعوة إلى استلهام « روح » التراث ، والمبادىء المعنوية التي ألهمت رواده وأقطابه ، غير أن الفكر العربي الحديث والمعاصر لم يعدم أناسا يدعون إلى استعادة التراث بتفاصيله ، ويرون أن خلاص العرب في حاضرهم إنما يكون ببعث الماضي من جديد ، حتى في جزئيات الحياة اليومية كالملبس أو أسلوب المعاملات الجارية . وسواء أكان الأمر متعلقا بهؤلاء أو أولئك ، فإن مثل هذا الموقف ، الذي يدعو إلى استعادة مقومات الماضي في الحاضر ، يعد ـ بين سائر الثقافات العالمية ـ موقفا تنفرد به الثقافة العربية

ولكي يدعم أنصار التراث حجتهم ، فإنهم يستندون إلى مصادر معينة في هذا التراث يؤكدون أن المعرفة البشرية كلها تكمن فيها ، ويجعلونها تبدو كما لو كانت قد وعت علم السابقين واللاحقين ، بحيث يكون من العبث محاولة تجاوزها لأن كل شيء سبق أن قيل فيها . وسأكتفي بضرب أمثلة قليلة لهذه المصادر التي يقال انها تشتمل على كل معرفة بشرية :

١ ـ فهناك فئة كاملة من الكتاب تخصص أفرادها في اثبات أن الكشوف العلمية الحديثة موجودة كلها في آيات قرآنية . ويعتمد هؤلاء الكتاب على مشابهات لفظية بسيطة في اثبات دعواهم ، كالاعتماد على آية « ومن يعمل مثقال ذرة » . . . في اثبات وجود علم الذرة في النصوص القرآنية . أو على آية « وجعلنا من الماء كل شيء حي » في اثبات وجود جميع حقائق علم الأحياء . وربما وجد بعضهم فكرة سفن الفضاء في بعض آيات الاسراء الخ .

ومن الأمور التي تسترعي الانتباه أن هناك فريقا قويا من أنصار التراث المتحمسين يرفضون هذا النوع من التفسير بكل قوة (بنت الشاطىء مثلا)، ويستنكرون بشدة أن يكون القرآن كتابا في علم الطبيعة أو البيولوجيا أو

تكنولوجيا الفضاء ، ويؤكدون أن الوظيفة الأخلاقية لا الوظيفة العلمية ، هي الهدف الأساسي من النصوص الدينية .

وهناك فريق آخر ، من أنصار التراث أيضاً ، يرفض هذه المحاولة ذاتها لأسباب اخرى ، هي تهوينه من شأن العلم بوجه عام . ففي رأي هذا الفريق أن العقل البشري بأسره قاصر ، والعلم الذي يمكن أن يكتسبه الانسان ، مهما ارتفع ، إنما هو ضرب من الوهم أو الخداع ، ولا بد أن يدرك الانسان أن ما يصل إليه من علم سيظل على الدوام محدودا ، وسيعود عليه في نهاية الأمر بأضرار وخيمة . مثل هذا الموقف المعادي للعلم ، لن يقبل تفسير النصوص الدينية على أنها ذات وظيفة علمية تعليمية ، أو على أنها تتضمن أهم ما توصل إليه الانسان من الكشوف والمخترعات ، لسبب بسيط هو أن مجال العلم بأكمله ثانوي الأهمية في نظره .

ومعنى ذلك أن معسكر أنصار التراث لا يجتمع رأيه على استخلاص العلم كله ، قديمه وحديثه ، من الآيات القرآنية ، بل ان داخل هذا المعسكر انقساما أساسيا في هذا الصدد ، وفيه أكثر من فريق يصف أصحابه هذه المحاولة إما بأنها جهد ضائع وراء هدف عقيم ، وإما بأنها نفاق يدعو إلى السخرية .

على أن التفنيد الذي ربما كان أكثر حسما من هذا وذاك ، هو أن هذه المحاولة ، حتى لو صحت ، تخفق في تحقيق أي هدف . ذلك لأن القصد منها هو اثبات أن النصوص القرآنية تحتوي على كل علم ، وعلى كل نظرية جديدة تكتشف ، وبالتالي أن دراسة هذه النصوص توصلنا ، وحدها ، إلى كل ما نريد من علم ومعرفة . والمشكلة التي يؤدي إليها هذا الموقف هي أننا ، حتى لو افترضنا جدلا صحة كل ما يقال في هذا الصدد ، لا بد أن ننتظر أولا حتى تكتشف النظرية العلمية بالجهد البشري ، ثم نهتدي إليها بعد ذلك في النص الديني . فالذرة لم يتبين وجودها في القرآن إلا بعد أن كانت قد اكتشفت قوانينها فعلا على أيدي رذر فورد وطومسون ونيلزبور وغيرهم . وقل مثل هذا عن كل كشف علمي يقال إن أصوله موجودة في الآيات القرآنية . ولا شك أن حجة

أنصار التراث : فى هذا الصدد ، كان من الممكن أن تصبح فعالة بحق ، لو كانت هناك حالات أمكن فيها التوصل الى كشف علمى عن طريق دراسة الأيات التى ورد فيها هذا الكشف فحسب . ولكن لما كان من المستحيل الإتيان بحالة واحدة كان فيها النص الدينى مصدرا لنظرية جديدة فى العلم ، فإن الهدف الذى يرمى إليه أنصار هذا الرأى يفقد كل مبرر له .

وهكذا فإن عشرات الكتب التى يحاول أصحابها أن يثبتوا وجود العلم كله ـ سواء ماكتشف منه وماسيكتشف فيا بعد ـ فى النصوص الدينية ، إنما هى جهد ضائع يبذل فى سبيل هدف محكوم عليه منذ البداية بالاخفاق . وفى هذه الحالة يكون رأى ذلك الفريق من أنصار التراث ، الذى يرى أن النص الدينى لايستهدف سوى هداية البشر لاتعليمهم أساسيات الطبيعة أو البيولوجيا أو الكيمياء ، أحكم بكثير من رأى أولئك الذين يتوهمون أنهم يعلون من قدر النص الدينى إذ يضعون فيه كل علوم البشر ، ثم يتبين لهم أن حجتهم باطلة ، لأن الكشوف العلمية لاتتم إلا بجهد بشرى ، لن نهتدى إليها فى النص الدينى إلا بعد أن تكون قد اكتشفت بالفعل .

٢ ـ وثمة فئة أخرى لاتحاول أن ترد علم البشر ـ ما كان منه وما سيكون ـ الى نصوص دينية ، وإنما ترى فى التراث العلمى والفكرى العربى ، فى عصر نهضته الكبرى ، أصلا لعدد كبير من المكتشفات الحديثة ، وتمجد ذلك التراث بوصفه منبعا للحكمة والمعرفة لم تعرف البشرية له نظيرا . ولاجدال فى أن موقف هذه الفئة أقوى من موقف الفئة السابقة ، لأن هناك بالفعل سندا قويا من التاريخ للرأى الذى ينادى بتمجيد الفكر والعلم العربى القديم . ولهذا فإننا لانجد مايدعونا الى أن نؤكد مرة أخرى أن العصور الوسطى العربية كانت ، على عكس العصور الوسطى الأوروبية ، فترة ازدهار علمى وفكرى ، وإن الدين الذى تدين به النهضة الأوروبية الحديثة للعرب لم يُعترف به حتى الآن اعترافا كافيا ، بالرغم من كل ماكتب عنه .

على أن الأمر الذى يضعف موقف هذه الفئة ليس المبدأ العام الذى ترتكز عليه ، وإنما المبالغة المسرفة فى تأكيد هذا المبدأ ، والسعى الى الخروج

بهذا التراث المجيد ، عن إطاره التاريخى ، واضفاء نوع من الصحة المطلقة ، التى تسرى على كل زمان ، على انجازاته التى كانت فى وقتها شيئا رائعا بحق ، (وفى هذا النزوع الى صبغ التراث العلمى والفكرى بصبغة المطلق ، ما يقرب بين هذه الفئة وسابقتها على نحو لايحتاج الى مزيد من البيان) .

فليس من الأمور غير المألوفة أن نجد بعض كتابنا يحاولون اثبات أن أحدث النظريات العلمية كانت موجودة لدى العرب . ولقد استمعت بنفسي إلى واحد من كبار المتخصصين يؤكد أن نظرية النسبية قد عرفت أيام العرب (وأظن أنه حدد البيروني بوصفه مصدرا لهذه النظرية) . كما أن هناك كثيرين غيره لا يكتفون ببيان أهمية الكشوف التي توصل إليها العلماء العرب في علم البصريات وغيرها من فروع الفيزياء ، وإنما يصرون على الاهتداء إلى أحدث النظريات العلمية في هذه الميادين لدى العرب القدماء . وعندما يمجدون عالما ومفكرا مثل ابن خلدون ، فإنك تجد منهم من لا يكتفي بسرد انجازات هذه الشخصية الفذة ـ وهي انجازات رائعة بجميع المقاييس العالمية ـ بل يسعون جاهدين إلى استخلاص التطورات التالية في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ من كتاباته . وحين يتحدثون في ميدان الفلسفة ، فلا بد أن يؤكدوا أن الغزالي قد سبق هيوم في نقده لفكرة العلية ، وأن ابن تيمية تنبه ، قبل المناطقة الرياضيين المعاصرين بقرون متعددة ، إلى عيوب أساسية في المنطق الأرسطي .

هذه النظرة « اللاتاريخية » إلى التراث ، ومحاولة قراءة التطورات التالية ، لا في الفكر العربي بل في الفكر الغربي ، بين سطوره ، من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا . ذلك لأنها ترفض النظر إلى عصرنا من خلال منطقه الخاص . وتحاول أن تفكر فيه بمنطق عصر أصبح في ذمة التاريخ ، مهما كان المجد الذي كان يتصف به [illegible] . في انكارها للسياق التاريخي الذي ظهر فيه ذلك التراث . ترتكب خطأ فادحا حتى في حق التراث ذاته . فمن المستحيل ، مثلا ، أن تكون نظريات الفيزياء الحديثة قد ظهرت في العصور الوسطى العربية لأن ظهورها في العصر الحديث كان مرتبطا بتطورات طويلة لم

يكن لها نظير في أي عصر سابق . أما النقد الفلسفي عند الغزالي وعند ابن تيمية فكان في الحالتين يهدف آخر الأمر إلى ابطال حجج الفلاسفة،والمنطق الذي يرتكزون عليه،من أجل افساح الطريق للايمان ، وللتدخل الالهي المستمر في العالم ، أي أنه كان داخلا في اطار فكري مختلف اختلافا حاسما عن ذلك الذي كانت تنتمي إليه أفكار هيوم أو المناطقة الرياضيين المحدثين .

على أن التفنيد الحاسم لهذا الموقف (بدوره) إنما يكمن في كونه يؤدي إلى عكس الهدف المقصود منه . فغاية هذا التمجيد ، الذي نُرجع فيه إلى علمائنا ومفكرينا من العرب فضل التوصل إلى عدد كبير من النظريات والأفكار الحديثة ، هو أن نثبت أن العرب قد استبقوا علماء ومفكرين غربيين ، وانهم كانوا أصحاب فضل عليهم . ولكن حقيقة الأمر أن هذه الغاية تنقلب إلى تمجيد ضمني للفكر والعلم الغربي على حساب العرب : ذلك لأنها تتخذ من نواتج الثقافة الغربية مقياساً ، وتحدد مكانة المفكر العربي تبعاً لمدى اقترابه أو ابتعاده عن هذا المفكر الغربي أو ذاك . فإذا كان العالم العربي قد استبق اينشتين ، وإذا كان المفكر العربي قد استبق كونت أو هيوم ، فلا بد أنه كان عظيماً لهذا السبب ذاته . وهكذا يصبح معيار العظمة هنا هو الوصول إلى ما أنجزه الغرب . وفي هذا تمجيد ضمني للحضارة الغربية لا يحلم به الغربيون أنفسهم . ولو كان لدينا ايمان حقيقي بما أنجزه علماؤنا ومفكرونا ، لأقنعنا الانسانية بفضلهم عليها من حيث هم فحسب ، لا من حيث أنهم سبقوا أفكار هذا العالم أو ذاك المفكر الغربي .

ولكي تكتمل لدينا الصورة ، يكفينا أن نسأل أنفسنا : هل حدث ذات يوم أن مجد الغربيون أحد رجالهم لأنه توصل ـ قبل هؤلاء العلماء أو المفكرين العرب ـ إلى رأي من آرائهم ، أو لأنه استطاع أن يتوسع فيه ويفصله بعدهم ؟ هنا يكمن الفرق بين الثقافة التي تمجد نفسها بثقة ، وتلك التي تمجد نفسها عن طريق الاصرار على مقارنة نفسها بالآخرين وربط نفسها بعجلتهم . ومن المؤكد أن هذه المقارنة الدائمة واتخاذ انجازات الغربيين مقياسا لمدى أصالتنا ، تؤدي آخر الأمر إلى تثبيت قيمة الثقافة الغربية على نحو مطلق . أما قيمة ثقافتنا فلا تتأكد إلا بقدر ما تنتسب بصورة أو بأخرى إلى تلك الثقافة.وهذا ما كنت أعنيه حين قلت إن هذا التجميد اللاتاريخي يؤدي إلى عكس الهدف المقصود منه .

وإذن فالخطأ لا يكمن في مجرد تمجيد التراث ، وإنما يكمن في طريقة التمجيد ذاتها : فهو يقارَن دائما بما أنجزه الغرب ، وكأن الشكل الوحيد الممكن للتقدم الثقافي هو ذلك الذي يوجد في الحضارة الغربية . كما أن التراث يصور كما لو كان قوة حية قادرة على حل جميع مشكلات العصر الحاضر . بل ان المتحمسين يذهبون إلى حد القول إن أية هزيمة تلحق بنا ، حتى في الميدان العسكري ، لا بد أن تكون مرتبطة ، بصورة أو بأخرى ، بموقفنا من هذا التراث . فالتجاهل المزعوم لجذورنا ، ومنها الجذور الدينية ، هو في رأي الكثيرين السبب الحقيقي لهزيمة ١٩٦٧ ، وموقفنا من الماضي هو الذي أدى إلى تلك الكارثة ، على حين أن الأداء الأفضل الذي قمنا به في عام ١٩٧٣ إنما يرجع في نظر هؤلاء إلى أننا ازددنا اقترابا من هذه الجذور بعد أن تبينت لنا فداحة الأضرار التي نجمت عن انفصالنا عنها . وهكذا يخرج التراث خروجا تاما عن مهمته الأصلية ، وعن وظيفته المنطقية التي لا يصح أن يتعداها حتى بالنسبة إلى أشد الناس تحمسا له . ويصبح الماضي هو القادر على تخليصنا من مشاكل الحاضر ، وتصبح المواجهة المباشرة للحاضر أمراً مستحيل التحقيق فى ظل هذه النظرة « التراجعية » اللاتاريخية .

وبعبارة أخرى ، فإن هذا النمط من أنصار التراث يشوهون معنى الحاضر والماضي على حد سواء : إذ أن الماضي في نظرهم له وظيفة حية فعالة ، يظل فيها محتفظا بطابعه الخاص ، ولكنه يؤثر في الحاضر ويتحكم فيه بطريقة مضادة للتاريخ . ومن جهة أخرى فإن الحاضر يضيع منه حضوره وحيويته ، إذ يُنظر إلى عوامل النجاح والاخفاق فيه على أنها مرتبطة أساسا بموقفنا من الماضي ، ويفقد منطقه الخاص فعاليته لكي يحل محله منطق مستمد من عصر مغاير أساسا له . ومثل هذا المسلك ، الذي يؤدي إلى موقف غير تاريخي ازاء الماضي والحاضر معا ، لا يترتب عليه فقط اخفاق عملي في معالجة مشكلات اللحظة الراهنة ، بل يترتب عليه أيضاً اخفاق نظري ذريع في فهم وظيفة التراث وظلم فادح له ، يتم على أيدي أولئك الذين يتخذون من أنفسهم أنصارا له ، وتكون قوامه هي نفس عملية الدفاع والتبرير التي يظنون أنهم يثبتون بها تمجيدهم للتراث .

السمة المميزة للتراث العربي :

لا بد أن تكون للتراث العربي سمة مميزة ، تضفي طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة ، سواء منها تلك التي ينحاز لها أنصار التراث أم خصومه . وتنحرف بهذه العوامل في اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص . فلماذا لم تؤد العناصر اللاعقلية ، التي احتشدت بها الثقافة الغربية زمنا طويلا ، أو سياسة اضطهاد الفكر الحر التي حفل بها التاريخ الغربي ، إلى نتائج مماثلة لتلك التي أحدثتها هذه العوامل في العالم العربي ؟ ولماذا استطاع الغرب أن ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية ، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعنا هي استمرار التخلف ؟ وما الذي يضطر أنصار التراث إلى التمسك بنظريتهم التراجعية والبحث عن علم العصر كله في نص ديني أو كتاب كلاسيكي ؟ ما هي العلة الحقيقية لهذا التطلع المستمر إلى الخلف ، الذي يرتبط ـ في المجال الفكري ـ بالتخلف ؟

هذه التساؤلات تتجاوز نطاق الانحياز للتراث أو العداء له ، وتنتمي في الواقع إلى مجال التشخيص والتعليل لا إلى مجال التقييم واتخاذ المواقف المؤيدة أو المعارضة . وليس من الممكن أن يوصف من يطرح هذه التساؤلات ويحاول تقديم اجابة عنها ، بأنه ينتمي إلى معسكر أنصار التراث أو خصومه ، بل هو أساسا شخص يريد أن يفهم ، ويتخذ موقف التحليل العلمي .

إننا نعتقد أن سمة « الانقطاع الحضاري » هي السمة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية ، وهي التي تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما أشرنا إليه قبل الآن من عوامل ، وتؤدي بأنصار التراث وخصومه معا إلى اتخاذ مواقف غير سليمة ، وتجعلهم يتوقعون من التراث ما لا يُنتظر منه القيام به ، أو يحملون عليه لأسباب هو منها بريء . ولو شئنا أن نهتدي إلى سبب رئيسي لتخلفنا الفكري ، لقلنا ان هذا السبب هو أن ماضينا وحاضرنا لا يكوّنان خطا متصلا ، وأن هذا الانقطاع هو الذي أدى إلى تشويه نظرتنا إلى الماضي والحاضر على السواء .

إن العلم والفكر العربي يتسم بفترة ازدهار وصل فيها إلى أقصى درجات التقدم المتاحة في العصور الوسطى ، وكان العرب خلال هذه الفترة هم معلمو الانسانية وموجهوها بحق ، وكان مركز الثقل الحضاري في العالم هو البلاد الناطقة بالعربية ، من الخليج إلى جبال البرنس . ولكن هذه الفترة اللامعة ما لبثت أن انطفأت ، ولم يحدث استمرار واتصال لحركة التقدم ، وتوقف نمو العقل العربي عند مرحلة معينة ، كاد بعدها هذا العقل أن يصبح منسيا . وفي عصر قريب ، قد يكون هو القرن العشرون أو التاسع عشر على أحسن الفروض ، بدأت مرحلة النهوض من جديد ، وحاولت أن تستعين بذلك العقل الذي كان مكتمل النمو في وقت ما ، ولم يدر بخلدها أن نمو الانسانية ككل كان قد تجاوز هذه المرحلة بكثير ، وان التخلف كان أعمق وأوسع مدى من أن يمكن تعويضه عن طريق استئناف السير من جديد ابتداء من النقطة التي توقفت عندها المسيرة قبل زمن طويل .

هذا الانقطاع الثقافي إذن أمر واقع ، وليس هنا مجال لتعليله ، ولكن يكفينا أن نقرر حدوثه فحسب ، كظاهرة تاريخية لا سبيل إلى انكارها . وحدوث هذا الانقطاع يعني أن العلم والفكر العربي لم يكوّن تراثا متصلا ، استمر منذ فترة ازدهاره حتى وقتنا الحالي بلا توقف ، بل كان فترة مضيئة أعقبها ظلام طويل . وقد ترتب على عدم استمرار هذه الفترة أنه لم تتهيأ لها الفرصة لكي تندمج في عقل الشعب العربي وتصبح مبادئها جزءا من تكوين الانسان الذهني في هذه المنطقة من العالم ، وإنما ظل العلم والفكر منعزلين ، ومقتصرين على الصفوة المختارة .

وصحيح أن كل علم وفكر رفيع يبدأ على يد صفوة مختارة كهذه ، غير أن استمراره وتوطيده لمكانته يتيح له الفرصة لكي يصبح ، بالتدريج ، مندمجا في الذهن العادي ، داخلا في اطار العتاد الذي يحمله معه كل انسان. فنظرية كبرنيكوس كانت ، في عصر النهضة ، فرضا لا يؤمن به إلا قلة من العلماء، ولكن استمرار التراث الكبرنيكي والجهود التي بذلت من أجل دعم هذا الفرض واثباته ، جعلتها تتحول بالتدريج إلى عنصر أساسي من عناصر المعلومات

الثقافية في ذهن الانسان العادي . وقل مثل ذلك عن نظرية التطور ، وعن مبادىء التحليل النفسي ، وغير ذلك من الكشوف والتحليلات الهامة التي كانت في البداية وقفا على أذهان قليلة ، ثم أدى استمرار التراث العلمي واتصاله إلى اندماجها ، بمضي الوقت ، في ثقافة الانسان غير المتخصص . أما في حالة التراث العربي ، فإن العقلية العادية والسلوك اليومي للانسان العربي لم يكتسب شيئا من مبادئه ، ولم تصبح جزءا من سلوكه مثلما نقول اليوم عن الفرنسي أن نظرته إلى الأمور ديكارتية . بل ان أشد الناس تحمسا للتراث العربي يقدمون دعواهم على أنها اكتشاف لعناصر لا يتوقع العقل العادي أن تكون قد وُجدت يوما ما في البيئة العربية ، ولشخصيات لا بد أن «تندهش» حين تعلم أنها كانت تفكر بهذه الطريقة المستنيرة المتعمقة . وهذه الدهشة في ذاتها دليل على أن تراث هذه الشخصيات لم يندمج فينا ، ولم يصبح جزءا من تكويننا .

على أن الأخطر ، من ذلك ، في رأيي ، هو أن معنى التراث نفسه يصبح في حالة الانقطاع الثقافي محتاجا إلى مراجعة جذرية . ذلك لأن قيمة أي تراث علمي وفكري ، نريد له أن يكون قوة حية ، إنما تكمن في استمراره ، وفي كونه جزءا من تاريخ متصل . فالامتداد الزماني المتصل مصدر أساسي لقوة تأثير التراث ، بل هو جزء لا يتجزأ من معناه الحقيقي . وليس معنى ذلك أن التراث العلمي والفكري يجب أن يسير في خط مستقيم أو يرسم خطا بيانيا صاعدا . فكلنا نعرف تلك النكسات المؤقتة والتعرجات والالتواءات التي تطرأ على مسار العلم والفكر في جميع الثقافات ، ولكن المهم في الأمر أن يكون المسار في مجموعه سائرا بالرغم من حالات التراجع الجزئية المؤقتة ، في طريق صاعد متصل .

ويترتب على هذا المسار المستمر والمتصل للعلم والفكر ، أن تكون قيمة التراث الذي يمثله كامنة في تجاوزه . وهذه عبارة تبدو منطوية على مفارقة واضحة ، ولكن من اليسير فهم معنى هذه القيمة التي يكتسبها التراث عندما يتضح لنا إذا أدركنا أن التراث المتصل أشبه ما يكون بالحياة في استمرارها عبر الأجيال المتعاقبة . فالكائن الحي يولّد حياة أخرى تتجاوزه ، في آن واحد ، على معنى استمرار القديم من جهة ، وتجاوزه من جهة أخرى . وهذا الاستمرار من

خلال الفناء هو الشكل الوحيد الذي تستطيع به الحياة أن تؤكد ذاتها . وقل مثل ذلك عن التراث : فهو - إذا كان متصلاً - يحيا من خلال عملية تفنيده وتجاوزه .

ولو نظرنا إلى أي تراث قديم - علمي مثلاً - عبر مسافات زمنية طويلة لبدا لنا أن الحالة الجديدة للعلم منقطعة الصلة به تماما . ولكن حقيقة الأمر هي أن هذه الحالة الجديدة لم تنشأ ، ولم تصبح ممكنة ، الا بفضل سلسلة من التطورات كان فيها القديم ذا تأثير في البداية ، ثم ضعف تأثيره بالتدريج نتيجة للنقد والتصحيح ، واستمرت عملية التصحيح والتجديد هذه حتى المرحلة التي يبدو فيها أن القديم لم يعد له أي أثر . والواقع أنه موجود ، ولكن من خلال فنائه وتصحيحه ونقده،موجود في الأجيال الجديدة من النظريات والأفكار التي ما كانت لتبعث إلى الوجود لو لم تكن من سلالة هذا الجد البعيد . فنظرية كبرنيكوس موجودة لدى جاليليو بقوة ، وجاليليو كان له تأثيره القوي في ديكارت وفي نيوتن ، ولكن مع مزيد من التعديل والتصحيح . ونيوتن كان هو القوة الدافعة للحركة العلمية التي استمرت طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، والتي أدت في نهاية الأمر ، وبعد سلسلة طويلة من التصحيحات والتعديلات ، إلى أينشتين في أوائل القرن العشرين . وخلال ذلك كله يوجد القديم في الجديد لا بمعنى أن الجديد يعود إلى القديم أو يستلهم منه أفكاره ، ولكن بمعنى أن القديم يتيح للجديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده . ومن خلال أخطاء القديم تأتي القوة الدافعة التي تولد الجديد .

اننا ، لو شئنا أن نلخص في كلمة واحدة التضاد بين النظرة إلى التراث التي تؤدي إلى تقدم فكري ، وتلك التي لا يترتب عليها سوى التخلف ، لقلنا ان التراث في الأولى ، يحيا من خلال موته ، أما في الثانية فانه يموت من خلال حياته . في الأولى يكون التراث متصلاً ، لا يطرأ عليه انقطاع ، فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها ، وتستوعبها في ذاتها ولكن مع تجاوزها وتفنيدها . فالتراث هنا غذاء لجسم حي ، هو جسم المعرفة

النامي . ونمو هذا الجسم لا يتحقق إلا عن طريق امتصاصه للغذاء ، الذي يفنى ويتلاشى بمعنى معين ، ولكنه يحيا ويستمر بمعنى آخر أهم داخل الجسم الحي . أما في الثانية ، حين يحدث انقطاع في التراث ، وحين تتم محاولة الاحياء دون ادراك لمقتضيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل ، فان في هذا الإحياء ذاته موتا للتراث ، لأنه يبعثه من جديد في غير وقته ، ويزرعه - كالقلب الغريب - في جسم عصر لا بد أن يرفضه .

ومعنى ذلك أن الاحياء الحقيقي للتراث انما يكون عن طريق تجاوزه واتخاذه سلما لمزيد من الصعود . أما احياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث ، الذي لا يريد منا أن نختزنه ، كالثروة المدفونة التي لا ينتفع منها أحد ، بل يريد منا أن نستثمره وننفقه ، حتى يعود علينا انفاقه بالخير . وحين يدوم اختزان هذه الثروة أطول مما ينبغي فلا بد أن تصبح العملة التي تتألف منها هذه الثروة غير متداولة ، وغير قابلة لأن ينتفع منها أحد .

درس النهضة الأوروبية

ولو فكرنا مليا في علاقتنا الراهنة بالتراث العلمي والفكري العربي لتبين لنا أن موقفنا منه موقف الاختزان ، لا الانتفاع والاستثمار . أما الذين انتفعوا حقا من هذا التراث فهم الأوروبيون ، الذين أفادوا من جهود العرب في الميادين الفلسفية والفكرية والعلمية خلال الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى ، وامتصها جسم المعرفة عندهم فنما نموا هائلا في عصر النهضة ، واستمر النمو منذ ذلك الحين بلا انقطاع . صحيح أن من الصعب أن نتعرف ، في الحضارة الأوروبية الحالية ، على تراثنا هذا تعرفاً مباشرا ، ولكن هذا شأن الحياة الحقيقية للتراث ، فمع أنك لا تستطيع في أغلب الأحيان أن تتعرف في وجهك الحالي على صورة جلدك العاشر (ان كنت تحتفظ بصورة كهذه) فان هذا لا يمنعك من أن تؤكد أنه هو الأصل القديم لوجودك . لذلك فان المقدمات التي بنيت عليها هذا البحث تؤدي إلى نتيجة لا مفر منها ، هي أن الحضارة الأوروبية هي التي حفظت التراث العربي وصانته بالطريقة الصحيحة ، وأعني بها أنها صانته عن

طريق تجاوزه وتصحيحه وتفنيده ، وضمنت له من خلال قوته حياة مستمرة .

ولنقارن بين ما حدث للتراث المستمر ، وما حدث للتراث المنقطع في أوروبا . ففي عصر النهضة كان امام الاوروبيين تياران يمكن نظريا الاستعانة بهما في إحياء العلم : أحدهما هو التيار اليوناني ، والآخر هو العربي . وعلى قدر ما انتفع الأوروبيون بالتيار الأخير (وهو انتفاع يتسع نطاق الاعتراف به حتى بين أشد المؤرخين الأوروبيين إغراقا في تمجيد حضارتهم الخاصة) ، فقد رفضوا التيار الأول . وحين أقول إنهم رفضوه فأنا لا أعني أنهم ظلوا يرفضونه دائما ، أو انهم رفضوه في جميع المجالات . فمن المؤكد أنهم عادوا إلى التراث اليوناني والروماني في مجال الفنون والآداب ، ولكنهم في مجال التفكير العلمي والفلسفي رفضوه رفضا قاطعا . فقد كان أول ما حرص عليه كبار فلاسفة الفترة الأولى من العصر الحديث (حين كان الفلاسفة علماء أو موجهين لتيار المعرفة بوجه عام) هو توجيه أقسى الانتقادات إلى العلم اليوناني ، وإلى سلطة ارسطو على وجه الخصوص . ولست بحاجة إلى أن أشير إلى تلك النصوص المشهورة التي دعا فيها بيكن وديكارت إلى الخلاص من سلطة القدماء ، واتخاذ الفكر الواضح ، أو المشاهدة والتجربة الواضحة معيارا أوحد لقبول الفكرة والاعتراف بصحتها .

إن من واجبنا في العالم العربي أن ندرس هذا الموقف بإمعان ، لكي نعرف كيف انتقلت أوروبا من مرحلة تخلف طويلة إلى أول الطريق الذي أوصلها إلى ما هي عليه الآن من تقدم ، ولكي تتضح أمام أعيننا العوامل التي جعلت الغربيين يتقدمون علينا إلى حد هائل ، مع أن نقطة بدايتهم في ذلك العصر ـ كانت أضعف بكثير مما كنا قد وصلنا اليه قبلهم بقرون عدة .

وأول ما نستخلصه من هذه الدراسة هو أن الأوروبيين لم يخجلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتمي الى صميم ثقافتهم ، وتمتد إليه جذورها . فقد كان الفلاسفة في هذه الفترة يقفون من تراث الفكر الأرسطي الذي سيطر على العصور الوسطى سيطرة كاملة ، موقف التحدي الصريح ، الذي وصل الى حد التهكم والتجني . ذلك لأنهم حملوا أرسطو جميع أوزار

التأويلات والتشويهات الفاضحة التي شُحنت بها آراؤه في العصور الوسطى ، وهاجموا فكره وعلمه على أساس ما لحق به بعد ذلك من تشويهات لم يكن أرسطو ذاته مسؤولاً عنها ، ولم يكن ليقبلها على الاطلاق لو أُتيح له أن يعرف شيئاً عنها. وكانت نقطة بداية العلماء ـ من أمثال جاليليو ـ هي ضرورة تحرير الفكر من سلطة القدماء ، والتوجه إلى الطبيعة مباشرة ، بدلاً من كتب التراث ، من أجل فهم العالم وقوانينه . ولم يكن في موقف الرفض القاطع هذا ما يعيبهم ، بل لقد أصبح هذا الموقف هو أساس مجدهم ، وهو الذي وضعهم على قمة الفكر والعلم في عصرهم .

ولو بحثنا عن العامل الذي جعل الفكر والعلم الأوروبي يرفض تراثه القديم على هذا النحو القاطع ، الذي وصل ـ كما قلنا ـ إلى حد القسوة ، لوجدنا أن هذا العامل كان في حقيقته انقطاع التراث . فالفكر والعلم القديم كان في عصره شيئا هائلا بحق ، وكان مصدر أمجاد للأمة التي ظهر فيها ما زال العالم يعترف لها بها حتى اليوم . ولكن تجمد هذا التراث في العصور الوسطى الأوروبية ، ووقوفه عند حدوده القديمة ، أو حتى تراجعه عنها ، وعدم قدرته على تطوير ذاته في حركة متصلة يحمل فيها الجديد على استيعاب القديم في داخله مع تجاوزه على الدوام ـ كل ذلك كان من المحتم أن يؤدي بأصحاب الفكر والعلم في عصر النهضة وأوائل العصر الحديث إلى أن يقفوا موقف المعارضة ضد التراث ، ويتصوروا أن العلم الحقيقي لن يتحقق إلا عن طريق رفع شعار « البدء من جديد » في جميع المجالات ، ولم يمنع ذلك ، بطبيعة الحال ، من أن يتخذ الأوروبيون فيما بعد موقفا متوازنا من التراث القديم حين وضعوه في إطاره التاريخي ، ولم يعودوا ينظرون إليه على أنه قوة تنافس الحاضر ، فعندئذ حين بدأ الحاضر الأوروبي يمتلئ بمضمون غني ، لم يعد هنالك ما يحول دون الاعتراف بقيمة التراث الكلاسيكي وفي تمجيده ، بوصفه قوة كانت لها قيمتها الكبرى في عصرها ، وإن تكن التطورات التالية قد تجاوزتها إلى حد لا متناه . ولنقل بعبارة أخرى إن النظرة التاريخية إلى التراث تؤدي إلى إزالة كل تناقض بين تمجيد التراث والاعتراف بتخلفه . فهو يمجَّد لأنه كان شيئا رفيعا في عصره ،

على حين أن تخلفه يظهر واضحا إذا ما قورن بالأوضاع التي تجاوزته في العصر الحاضر .

وهكذا نستخلص من استيعاب درس النهضة وموقفها من التراث حقيقتين على أعظم جانب من الأهمية .

الأولى هي أن من الممكن أن تقوم نهضة علمية فكرية رفيعة المستوى في مراحلها الأولى ، على أساس الرفض الحاسم للتراث ، وذلك حين يكون هناك انقطاع في التراث يمنع من استمراره في خط متصل حتى الحاضر . وعندئذ لا بد أن ترفع النهضة شعار « البدء من جديد » كعلامة على تحدي التراث .

والثانية هي أن التطور والتقدم المستمر في المعرفة يساعد على الوصول إلى نظرة تاريخية إلى التراث ، يختفي فيها التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه .

الصلة بين التخلف والاغتراب

إن المقارنة بين موقف الأوروبيين من تراثهم ، بل من تراثنا نحن أيضاً ، وموقف الثقافة العربية من هذا التراث ، تكشف لنا عن مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري . وهذا التخلف يتخذ في العصر الحاضر ، شكل الاغتراب والتمزق ، الذي لا يمهد لانطلاقة جديدة إلى الأمام ، بل يعبر عن حالة من العجز عن مواجهة العصر والعجز عن نسيانه في الآن نفسه . فالعقل العربي ، في المرحلة الراهنة من تاريخه ، مغترب بصورة مزدوجة ، وهو لا يتلقى هذا الاغتراب من الخارج ، أو من قوة تفرضه عليه ، بل انه هو الذي يفرضه على ذاته باصرار وعناد ، فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هي بقاؤه حيث هو ، على حين أن العالم من حوله يجري بسرعة مذهلة لكي يحتل في كل يوم مواقع جديدة ، يغزوها العقل السليم .

ولقد ألفنا أن يحدثنا الكتاب في بلادنا عن ذلك الاغتراب « المكاني » الذي يتمثل لدى المتعلقين بثقافة بلاد غير بلادهم ، وهم أولئك الذين تجدهم حولك

أينما ذهبت ، يكملون ما يعجزون عن التعبير عنه بكلمات أجنبية ، ويقتبسون من بلاد بعيدة أسلوب حياتهم اليومية ، وشكل ملبسهم وربما طريقة ايماءاتهم واشاراتهم . هؤلاء الناس مغتربون مكانيا لأن جسمهم في أوطانهم وعقلهم في أوطان أخرى نائية . وربما كان كل مثقف متعلق بالفكر الغربي ـ بمعنى ـ ما ـ من هؤلاء المغتربين « مكانياً » ، ومن ثم فهو هدف للحملات التي يشيع توجيهها ضد « الغزو الحضاري » والثقافات المستوردة التي تهدد أصالتنا بأفدح الخطر .

غير أن أصحاب هذه الحملات هم أنفسهم مغتربون بمعنى أخطر ، لأنه أشد خفاء . ذلك لأن النصير المتحمس للتراث يغترب عن عصره ، وعن حاضره ، ويتعلق بعصر تفصله عنه أبعاد زمانية كبيرة . ومثل هذا الاغتراب الزماني أمر لا مفر منه بالنسبة إلى كل من يلتمس في التراث اجابات كاملة عن الأسئلة التي يثيرها العصر الحاضر : فهو مفروض على ذلك الذي يبحث في التراث اللغوي عن كل ألفاظ العصر المستحدثة ، ويعتقد أن عجزنا اللغوي إنما يرجع إلى عدم قدرتنا على التنقيب عن كنز الألفاظ والتعبيرات التي كانت تعبر عن كل ما نريده من معان في التراث اللغوي ، وهو مفروض على من يلتمس في حكمة الأقدمين حلا لكل مشكلات العصر الأخلاقية ، وعلى من يجد في سلوك القدماء في المعارك مرشدا وموجها في الحرب الحديثة ، إلى آخر هذه الأمثلة التي يحفل بها عالم الفكر في بلادنا العربية . مثل هذه الأنماط الفكرية ـ وهي كثيرة ـ لا بد أن تكون مغتربة ، حتى لو تنكرت للعصر الذي تعيش فيه ، وسعت إلى قطع روابطها به ، وظل فكرها وقلبها مرتبطا بالعصر القديم الذي تركز فيه كل آمالها . ذلك لأن الحاضر يفرض نفسه على المرء مهما حاول أن يهرب منه ، انه حواليك أينما ذهبت ، ومهما دفنت رأسك في رمال الصحراء ، أو في رمال البيداء . ولا بد أن يظهر الاغتراب في حياة هؤلاء المتنكرين للعصر على شكل عجز عن فهم ما يدور فيه أو عدم قدرة على السلوك السوي ، أو تمسك بعادات لا تلقى من الآخرين إلا السخرية ، أو ـ على أحسن الفروض ـ احساس طاغ بأن كل شيء في العصر الحاضر خطأ ، وبأن الأيام الطيبة قد ولت إلى غير رجعة ، وبأن المرء قد كتب عليه أن يعيش في عصر ويتعلق بعصر آخر ، وهذا

الاحساس هو قمة الاغتراب ، وقمة العجز عن التكيف ، الذي يعكس أزمة التخلف الفكري في أجلى صورها .

إن المأساة التي تنطوي عليها هذه الأزمة هي أن أصحاب هذا الاتجاه يبحثون عن الانتماء ، ويفتشون عن جذورهم العميقة ، ولكنهم يزدادون اغترابا كلما توهموا انهم دعموا روابطهم بهذه الجذور ، لأن ذلك الاغتراب الزمني قد يكون أخطر من الاغتراب المكاني . فصحيح أن من يرتبط إلى حد مفرط بثقافة معاصرة تنتمي إلى مجتمع غريب عن مجتمعه هو - إلى هذا الحد - شخص مغترب ، ولكن الا يؤدي بعد الشقة في الزمان إلى اغتراب أخطر ؟ ألا يمكن أن تكون ثقافة المجتمع الذي ننتمي إليه غريبة عنا إذا كان يفصلها عنا بعد زمني وحضاري هائل ؟ وهل نستطيع أن نقول بصدق أننا منتمون حين نتعلق بثقافة هي حقا منتمية إلى مجتمعنا ، ولكنها ظهرت في عصر تختلف جميع مقوماته عن عصرنا إلى حد اننا لا نستطيع أن نتعرف على أي منها في حياتنا الراهنة ؟ ألا تزداد وطأة هذا النوع من الاغتراب في عصرنا الحاضر بالذات ، حيث أصبح الجيل الجديد منفصلاً عن الجيل السابق عليه مباشرة « بفجوة » أصبحت موضوعا للدراسات ومثيرة للأزمات ؟

إن المكان في عصرنا ينكمش ، والعالم يتجه إلى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع علمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية . وفي مقابل ذلك تحدث في الزمان حالة عكسية . فهو يزداد امتداداً إلى حد أن الفارق بين جيلين متعاقبين قد يزيد الآن عن الفارق بين عشرة أجيال في القرون الماضية.وفي مثل هذا العصر الذي تزداد فيه المسافات الزمانية اتساعا وتزداد فيه المسافات المكانية ضيقا ، قد تكون العودة إلى ثقافة سحيقة القدم مؤدية إلى اغتراب أشد من ذلك الذي يؤدي إليه التعلق بثقافة بعيدة مكانيا . وبطبيعة الحال فان المغتربين زمانيا ينكرون ذلك عن طريق نظرة معينة إلى الزمان ، يؤكدون فيها أن التغير وهم ، وأن الزمن لم يتقدم ، وأن التطور خداع ، أي أنهم يعززون أنفسهم بنظرة سكونية إلى الزمان . ولكن التسارع المتزايد للتغير يثبت أنهم ، في هذا أيضاً ، انما يخدعون أنفسهم .

عن احياء التراث

تبدو النغمة التي نختم بها هذا البحث نغمة حزينة ، إذ يتضح منها أن من ينكر التراث مغترب ، ومن يتمسك به مغترب ، ويبدو ـ تبعا لذلك ـ أن القصور والعجز الفكري أمر مكتوب على الجميع .

على أن هدفنا ـ كما قلنا في مستهل هذا الفصل ـ ليس حل إشكال التخلف الفكري بقدر ما هو إلقاء ضوء جديد على بعض المفاهيم الأساسية التي يشيع استخدامها عند معالجة موضوع التخلف . ومن المؤكد أن تصحيح هذه المفاهيم ، أو على الأقل كشف أوجه القصور والخطأ في استخداماتها الجارية ، هو أمر له فائدته الايجابية ، لأنه يمثل الخطوة الأولى في الطريق السليم ، ونحن لا نطمع في أن نحقق أكثر من هذه الخطوة الأولى ، أما بقية الخطوات فانها رسالة جيل كامل ، ومجتمع بأسره ، إذا توافر شرطا الاقتناع والارادة .

وتحقيقا لهذا الهدف ، نود أن نختم هذا الفصل بعرض لأهم المفاهيم والأفكار التي يمكن أن يؤدي هذا البحث إلى تغييرها ، وهو عرض لا يقتصر على تلخيص ما جاء من قبل في البحث ، بل انه يستخلص بعض النتائج التي تؤدي إليها المقدمات المعروضة في البحث ، والتي لا تظهر في هذه المقدمات إلا بصورة ضمنية .

أولاً : ان معنى التراث ذاته في ثقافتنا المعاصرة يحتاج إلى مراجعة أساسية ، ذلك لأن التراث الحقيقي هو الذي يندمج في التاريخ اللاحق ويصبح جزءاً لا يتجزأ منه ، أما التراث المنقطع، وغير المندمج، فربما لم يكن يستحق هذا الاسم . وما دامت كثير من مبادىء هذا التراث ومقوماته لم تصبح (لأسباب متعددة) جزءاً من تكوين العقل العربي (بالمعنى الذي أصبحت به مبادىء بيكن وهيوم جزءاً من العقلية الانجليزية ، أو مبادىء ديكارت جزءاً من العقلية الفرنسية) فإن شرطاً أساسياً من شروط « التراث » لا يتوافر فيها .

ثانياً : يترتب على ذلك أن فكرة « احياء التراث» تقف عندنا موقع فريد ومعنى غير مألوف . ذلك لأن التراث ، بالمعنى الحقيقي ، أعني التراث

« المندمج » ، لا يحتاج إلى احياء ، لأنه حي بطبيعته ، حي في تجاوز التطورات التالية له وتصحيحها إياه ، بل في تفنيدها له . أما الإحياء الذي تشيع الدعوة إليه فهو بعث للماضي بطريقة لاتاريخية ، وإعادة كشف له بعد طول انقطاع في عصر متخلف ، مع توقع قيامه بوظيفة لا يستطيع التراث الحقيقي أن يقوم بها على الاطلاق ، وهي حل مشكلات الحاضر

ثالثاً : واذن فالمشكلة الحقيقية التي جعلت من نظرتنا إلى التراث عاملا رئيسيا في تخلفنا الفكري ، ليست كون هذا التراث مليئا بالعناصر الغيبية أو الخرافية أو اللاعقلية (مع اعترافنا بالخطورة الشديدة لهذه العناصر) بل في كون هذا التراث منافسا للحاضر بطريقة " لا تاريخية ". والوضع الصحيح هو ألا تكون هناك أية منافسة بين الماضي والحاضر ، لأن الحاضر يضم الماضي في داخله ويتفوق عليه بنفس المعنى الذي تتفوق به الأجيال الجديدة على الأجيال القديمة دون منافسة بينها . فالمفاضلة بين الماضي والحاضر أمر لا معنى له ، إذا كانت النظرة إلى التراث الفكري سليمة وصحيحة ، على حين أن هذه المفاضلة تشغل قدراً هائلاً من خلافاتنا الفكرية وصراعاتنا الأيديولوجية .

رابعاً : ومعنى ذلك أن التشخيص الذي نقدمه لظاهرة التخلف الفكري يتخلص من التضاد بين أنصار التراث وخصومه ، ويتجنب أخطاء الفريقين المستمرة ، من لوم للتراث بلا تحفظ ، أو امتداح له إلى حد إطالة فعاليته حتى العصر الحاضر ، لأن هذا التشخيص يضع التراث في اطاره التاريخي ، ويؤكد الفارق النوعي بينه وبين الحاضر ، أي استحالة المقارنة بينهما . وهكذا يتيح لنا هذا التحديد للمفاهيم أن نتجنب الوقوع في شراك المعركة التي لا تنتهي بين أنصار الماضي وخصومه ، والتي يرى فيها كل فريق ما يريد أن يراه في التراث في ضوء فهمه للحاضر ولطريقة السلوك فيه .

خامساً : من هذه النقطة الأخيرة يتبين لنا أن الصراعات الحقيقية حول التراث هي في الواقع صراعات حول الحاضر . فإذا كنت ترى في التراث ما يؤيد الفكر الاشتراكي مثلاً ، أو كنت ترى فيه ما يؤيد الحكم الثيوقراطي المبني

على سلطة الدين وحدها ، فان الخلاف بين هذا وذاك لا يرجع إلى موقفين متعلقين بطريقة فهم التراث ، بقدر ما يرجع إلى موقفين متعلقين بالحاضر ، يتم اسقاطهما على التراث .

سادساً : ومعنى ذلك أن مشكلة التراث ترتد في حقيقتها ، إلى ما فعلناه نحن به ، وطريقة تناول العصور التالية له ، وموقفها منه . فإذا كانت تختزنه بطريقة سلبية دون انتفاع ودون تداول ، فانها تعبر بذلك عن عجزها هي ، لا عن عجز التراث في ذاته . ولذلك فان تخلف التراث هو تخلفنا نحن ، وعيوبه هي عيوبنا .

سابعاً : إن إصلاح حاضرنا من خلال منطق العصر هو الاحياء الحقيقي للعناصر المجيدة والزاهية في تراثنا ، حتى لو لم يكن من الممكن التعرف على هذه العناصر في ثقافتنا الحالية . ولا بد أن يؤدي امتلاء الحاضر بالمعنى وبالمضمون والهدف إلى نظرة أكثر ثقة ، وأكثر موضوعية إلى التراث . أما فراغ الحاضر وعجزه فهو الذي يؤدي إلى تشويه فكرتنا عن الماضي ، إما بالمدح الزائد وإما بالذم المفرط .

وبعد ، فان الكثيرين يدعون إلى عصر نهضة ، مواز لعصر النهضة الأوروبية في العالم العربي . وأنا لست ضد هذا الرأي ، لأن كثيرا من الصراعات التي كانت تدور في عصر النهضة الأوروبية بين عقلية العصور الوسطى والعقلية البادئة في التحرر ، تدور في حياتنا المعاصرة ، كما يظهر فيها ذلك التعايش غير المستقر ، وغير المريح ، بين هاتين العقليتين . وكل ما أود أن أقوله هو أن عصر النهضة العربية ، حين يحدث في الثلث الأخير من القرن العشرين ، لا بد أن يكون مختلفا بصورة جدية عن نهضة تحدث في القرن السادس عشر . كما أن سلوك أولئك الذين يجدون أمامهم أمثلة سابقة شقت الطريق أمام العالم ، ينبغي أن يكون مختلفا عن سلوك أولئك الذين كانوا روادا أوائل لهذا الطريق ، والذين تحملوا وحدهم عبء التجربة الأولى وعانوا مشاكلها .. ومع كل ذلك فقد كانت نظرتهم إلى تراثهم ، في عصر نهضتهم ، نظرة ناضجة ، لا

تخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضرهم الجديد ، وكانت بذلك عاملا حاسما في القضاء السريع على تخلفهم الفكري . فهل نقبل نحن أن تكون نظرتنا إلى التراث ، في عصر نهضتنا الحالي ، أقل نضوجا ، وأشد تخلفا ؟

الفصل الثالث

العقل العربي والتوجّه المستقبلي

أولاً : تشخيص المشكلة :

من المعروف أن هناك ارتباطا وثيقا بين التفكير المستقبلي وبين النظرة العلمية . ونحن لا ننكر أن التفكير المستقبلي قد اتخذ ، خلال فترات طويلة من التاريخ ، أشكالاً غير علمية ، تمثلت في العرافة والتنجيم وقراءة الطالع بوسائل متعددة . ولكن هذه الأشكال كانت ترتبط كلها بنظرة إلى المستقبل على أنه شيء مقدّر مقدما ، رسمته وخططت له قوى خارقة للطبيعة ، ولا تتاح معرفة هذا المستقبل المقدّر « وقراءته » إلا لأولئك الذين يملكون بدورهم قدرات خارقة . كذلك كان التفكير في المستقبل يتخذ أشكالاً خيالية ، فيتفنن الروائيون والأدباء في رسم صورة لما سيكون عليه العالم بعد زمن يطول أو يقصر ، دون أن يكون لهذه الصورة من أساس سوى تخيلاتهم وحدها . وبرغم ذلك كله فإن المعرفة العلمية هي التي أتاحت ، لأول مرة وضع المستقبل في إطار دقيق . وكان الأساس الذي بُني عليه هذا التحول هو أن المستقبل ، في الميدان البشري ، ليس شيئاً معدّا سلفا ، وإنما هو شيء يسهم الانسان بصورة متزايدة في صنعه ، أما في الميدان الطبيعي فإن المعرفة الكافية للعالم في وضعه الحاضر كفيلة بإيجاد تنبؤات دقيقة عنه. وكان الفرق بين تنبؤات العلم وتنبؤات العرافين واضحاً كل

بحث تقدم لندوة « الابداع الفكري الذاتي في العالم العربي » . الكويت ١٩٨١ .

الوضوح : فالأولى مبنية على دراسة كاملة للواقع الحاضر ، والثانية مبنية على « قراءة » لأوضاع يفترض أنها مكتوبة في مكان ما ، لا يمكن ادراكها بقوى الانسان العادية .

ويمكن القول بأن الاتجاه إلى المستقبل كان يزداد أهمية بقدر سيطرة النظرة العلمية على حياة مجتمع ما ، كما كان نطاقه يتسع بحيث يمتد إلى ميادين لم يكن من الممكن اخضاعها لأي نوع من التنبوء من قبل . وهكذا فان ازدياد أهمية الدراسات المستقبلية أو علم المستقبل Futurology يعبر في الواقع عن سيادة الأسلوب العلمي في ميادين جديدة ، إذ أن الدراسات المستقبلية تتركز أساسا على الأوضاع المتوقعة للحياة البشرية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، ولا تتناول الطبيعة إلا بقدر ما تمثل بيئة أو وسطا يتعامل معه الانسان ويسعى إلى التحكم فيه . ولو تأملنا درجة ازدهار هذه الدراسات في المجتمعات المتقدمة علميا ، لتبين لنا أن النظرة الاستباقية وعدم انتظار الأمور بطريقة سلبية حتى تحدث ، هي سمة أساسية من سمات المجتمعات التي يسودها الأسلوب العلمي في معالجة الأمور .

هذه الدراسات المستقبلية لا تزال محدودة جدا في العالم العربي ، وحين يتم اجراء دراسات من هذا النوع فانها لا تخرج عن النطاق الأكاديمي ، ولا تكون جزءا من نسيج التفكير الاجتماعي ، أو من الممارسة الفعلية ، سواء على مستوى الحكومة وعلى مستوى الأفراد . فحين نفكر بعمق في حالة رب الأسرة ، ذي الموارد المحدودة، الذي ينجب عشرة أطفال دون أن تكون لديه أدنى فكرة عن الوسيلة التي سيدبر بها احتياجاتهم في مختلف مراحل حياتهم المقبلة ، نجد الموقف الفكري الكامن من وراء هذا التصرف هو أن المستقبل في أساسه شيء « مجهول » ، وبالتالي فهو يسمح بجميع الاحتمالات ، وأن مجرد رسم خطة في الحاضر لما يمكن أن يحدث في المستقبل هو تدخّل من العقل الانساني في أمور ينبغي أن تُترك لتأخذ مجراها تلقائيا . بل ان هذا التصرف مصحوب في معظم الأحيان بنوع من الأمل الساذج في حدوث تطور مواتٍ غير متوقع ، يختلف تماما عن الحاضر . وبعبارة أخرى فالفكرة الكامنة هنا هي أن المستقبل ليس نتيجة

منطقية للحاضر ، وليس تطورا طبيعيا لـه ، وانما هـو يحمل في طيـاته امكـانات كثيرة لا تُستمد من الـوضع القـائم في الحاضـر . وصحيح أن جميـع الأفـراد لا يتصرفون على هذا النحـو ، وأن هناك من يخططون ، على المستـوى العائـلي ، وصحيح أيضاً أن هناك عوامـل معروفـة ترتبط بهـذا النوع من التصـرف ، مثل انخفاض المستوى التعليمي والاقتصادي ، الخ . . . ولكن مـا يهمنا في الموضـوع هـو تحليل الاتجاه الفكري الـذي يكمن خلف مثل هـذا السلوك الذي لا ينكـر أحد أنه واسع الانتشار في العالم العربي .

ولنتأمل أمثلة أخرى على مستوى الحكومات ، ولنبدأ بمثـال من حكومـات الدول المحدودة الموارد . فالأوضـاع التي أصبحت عليها مدينة كالقاهـرة ، تكفي للحكم بأنها ستصبح ـ لو استمرت على ما هي عليه ـ مختنقة تمامـا بعد سنوات قلائـل ، بل ان جوانب للحياة فيها ستصـاب بالشلل التام ، كالمرور في منـاطق رئيسيـة ، وخدمـات المياه والكهـرباء والمواصلات العامـة ، الـخ . . . . وليست المسألة هنـا متعلقة بـالازدحام أو صعـوبة الحيـاة اليوميـة ، بل أنها تتعلق بمجـرد امكان الحياة أصلاً . ولا شك في أن معـظم المشكلات الـراهنة كـان من الممكن توقعها ، ومـع ذلك فقـد تُركت المـرافق ليلحق بها الخـراب دون أن يحرك أحـد ساكنا . كذلك فان المشكلات المقبلة في التسعينات أو في بدايـة القرن الجـديد ، واضحة منذ الآن ، ولكن ترك الأمور تسير يوما بيوم ، وتسكين المشكلات مؤقتا بدلاً من حلها جذريا ، هو القاعدة السائدة . وحين يسـود في وقت ما اتجـاه إلى الاهتمام مستقبليا بمشكلة أساسية ، يكون ذلك في الأغلب من قبيل الدعاية التي لا تـؤخـذ مـأخـذ الجـد . فمنـذ سنـوات انتشرت في مصر مـوجـة من الاجتماعات والدراسات والكتـابات الصحفيـة حول شعـار « اعادة بنـاء القريـة المصرية في مدى عشرين عاما » . وبقدر ما شاركت الحكومة والهيئات الأكـاديمية في هذه الموجة ، لم تسفر في النهاية عن شيء ملموس ، ويتضح الآن بعـد مضي أكثـر من نصف المـدة المحددة لاعـادة البناء ، أن المـوضوع كله كـان شعارا دعـائيا فحسب ، وأن الطاقات الفكرية والعلميـة التي استُنفدت في بحثـه قـد ضاعت هباء ، مما يوحي بأن المسألة لم تكن قد أُخذت بجدية من بادىء الأمر .

ومثل هذا يقال عن كل الجهود التي بذلت من أجل بحث موضوع « مصر في سنة ٢٠٠٠ » وهو الموضوع الذي استُنفدت فيه طاقات عديدة ، ولكن نتائجها ستظل نظرية ، وستظل الفجوة بينها وبين الممارسة الفعلية غير قابلة للعبور . إن الموقف الفكري الرسمي ، في هذه الحالات ، لا يختلف كثيراً عن موقف رب الأسرة الذي عرضناه منذ قليل ، وعقلية « ربنا يفرجها » هي السائدة في الحالتين ، دون أن يبذل الانسان أي جهد لكي يساعد على تحقيق هذا « الفرج » المرتقب .

ولننتقل إلى الطرف الأعلى في سلم الثروة ، ونتأمل وضع البلاد الغنية بالبترول ، والتي تمر حالياً بفترة ازدهار هائل ، وإن كان الجميع متفقين على أنه ازدهار مؤقت ، وعلى أن الثروة الخيالية التي تتمتع بها هذه البلاد موقوتة بفترة لن تمتد ـ في رأي المتفائلين ـ أكثر من خمسين عاما . ولا نود أن نطيل الكلام في تلك الحقيقة التي لا يكاد ينكرها أحد ، وهي أن هذه الدول لم تعمل حتى الآن على الافادة من تلك الفرصة الهائلة التي اتيحت لها في وقتنا الراهن ، للمرة الأولى والأخيرة في تاريخها، كيما تشيد بناء اقتصاديا متيناً قادراً على الاستمرار بقواه الذاتية واعاشة الأجيال التالية على مستوى معقول بعد أن تنضب مواردها البترولية . وعلى العكس من ذلك ، فان الجزء الأكبر من تلك الثروة يضيع في تحقيق رغبات استهلاكية ومتع وقتيةتنطوي على اسراف خيالي في الترف ، ولكنها كلها ترتبط بتحقيق لذة « اللحظة الحاضرة » ، ولا تعمل حساباً للمستقبل إلا على المستوى الفردي بالنسبة إلى من يملكون تأمين هذا المستقبل لابنائهم فحسب . ولو قارنا بين الفرصة المتاحة لهذه الدول وبين ما حدث في أوروبا ، في عصر النهضة وأوائل العصر الحديث ، لتبين لنا الفارق الهائل بين نمطين في التفكير . ففي أوروبا تراكمت ثروات كبيرة في عصر النهضة والقرن التالي نتيجة لازدهار التجارة وفتح أسواق جديدة . وعلى الرغم من أن هذه الثروات لا تقارن بما جلبته الثروة النفطية ، فان ذلك الرخاء الأوروبي قد استُغل كله في ايجاد تراكم رأسمالي كان هو الأساس المباشر للنهضة الاقتصادية ، وللتحول الاجتماعي في أوروبا الغربية . وقد كشف لنا كثير من الكتاب الغربيين عن

صفات رجل المال ثم رجل الصناعة في أوروبا في ذلك الحين ، وأوضحوا كيف كان أشبه بالزهاد فيما يتعلق بمتعته الشخصية ، وكيف كان طموحه كله يتجه إلى التوسع في أعماله ودعم قاعدتها الاقتصادية . ومثل هذا التفكير مستقبلي في الأساس ، لأنه يرتكز على تجاهل المتعة الحاضرة في سبيل تحقيق أهداف لن تؤتي ثمارها الكاملة إلا في المستقبل . وحين نقارن بين هذا النمط وبين النمط العادي للثراء البترولي العربي في الوقت الحاضر ، نستطيع أن ندرك بوضوح الاختلاف بين العقلية المستقبلية والعقلية التي تستبد بها احساسات اللحظة الحاضرة .

ومن الجدير بالذكر أن كلا من البلاد الغنية والبلاد الفقيرة ، في العالم العربي ، لا تفتقر إلى الدراسات والتخطيطات ذات الاتجاه المستقبلي . فالفنيون والاخصائيون يقدمون للمسؤولين ، بلا انقطاع ، تلالا من الأبحاث والتقارير ، ولكن الفجوة تظل قائمة بين البحث التخصصي والممارسة الفعلية للمجتمع . ومما له دلالته أن كثيرا من البلاد العربية لا توجد بها وزارة للتخطيط، وحتى في البلاد التي يوجد فيها وزارة كهذه، فإنها تكون عادة من أقل الوزارات قدرة على تنفيذ برامجها والزام الآخرين بها ، مع أن الواجب ، في بلاد العالم الثالث بالذات ، أن تكون هذه أكبر الوزارات أهمية . وعلى أية حال فان النمط السائد ، على مستوى السياسة الفعلية ، هو « اسكات » المشكلات بدلا من ايجاد حلول طويلة الأمد لها . وأسلوب العمل هو العيش يوما بيوم ، والخروج من الأزمة المباشرة على أي وضع ، وليحدث بعد ذلك ما يحدث . أما الوعود التي تصدر بشأن المستقبل فليست لها أية دلالة جدية . ولقد كان بعض النقاد يحاولون ، من آن لآخر ، تسجيل هذه الوعود ومتابعة مدى تنفيذها على مدى السنوات التالية ، وكانوا يخرجون من ذلك بنتائج سلبية طريفة . ولكن حتى هذه المتابعة توقفت الآن ، وأصبح الناس « يفترضون مقدما » أن الوعود تقدم اليهم للاستهلاك الوقتي فحسب ، ولا يجدون لذلك ضرورة لمحاسبة أصحابها عليها فيما بعد . ولو اقتصرنا على تفسير هذا الاخلال بالوعود على أنه علامة من علامات الضعف الأخلاقي ، أو على أنه برجماتية سياسية ، لكان هذا التفسير غير كاف على الاطلاق . والحقيقة أن هناك ،

بالاضافة إلى العوامل السابقة ، موقفاً معيناً من المستقبل ، يحول دون السعي الجاد إلى التحكم فيه وتحديد اتجاهه مسبقا ، وتوجه عام نحو ترك المستقبل يحدث عندما يحدث ، لأنه من طبيعته أن يظل مجهولا ، ولأنه يأتي دائما على صورة غير متوقعة ، ومن ثم فمن العبث أن نحاول استباقه بالفكر ، أو التحكم فيه بالفعل .

* * *

ثانياً : تعليل المشكلة :

هذه الظاهرة التي قدمنا من قبل تشخيصا لها على مستويات مختلفة ، تحتاج إلى تعليل . فمن الضروري أن نبحث عن الأسباب التي تؤدي بالعقل العربي - على المستوى الشعبي والرسمي ، وكذلك على المستوى الفردي والجماعي - إلى تجنب الاقتراب من منطقة « المستقبل » وتركيز كل جهوده في اللحظة الراهنة وفيما هو وقتي مباشر ، وترك الميدان المستقبلي للظروف دون محاولة للتدخل المسبق فيه. ويبدو لي أن تحليل هذه الأسباب سيكشف لنا عن ثلاث فئات رئيسية: أسباب دينية ، وحضارية ، واجتماعية سياسية .

أ - الأسباب الدينية :

عندما نحلل طبيعة هذه الأسباب ، لا نود أن ندخل في معركة حول النصوص الدينية لكي نرى إن كانت تؤيد هذا الرأي أم ذاك . فمثل هذه المعركة ، في رأينا ، لن تكون أبداً حاسمة ، وإنما ستكون نقطة انطلاقنا من الواقع نفسه ، أي من الطريقة التي يفكر بها المسلمون فعلا ويتصورون أنها هي المطابقة للدين ، سواء أكانت هذه المطابقة صحيحة - بمعنى مطلق - أم لم تكن .

١ - قد تختلف الآراء حول صفة « التواكلية » وهل هي أصيلة في الاسلام أم دخيلة ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن السلوك الفعلي لأعداد كبيرة من المسلمين ، المبني على طريقة فهمهم الخاصة للدين ، ينطوي على قدر غير قليل من التواكلية ، والايمان بالمكتوب والمحتوم . وفي ظل هذا الاعتقاد يكون من

الطبيعي أن تسود الفكرة القائلة أن المستقبل ليس شيئا يصنعه الانسان ، وإنما يدخل في نطاق «المجهول» «والمخبأ» . بل إن أية محاولة لتدخل الانسان في تحديد مصيره أو تغيير مجراه يُنظر إليها على أنها خروج من جانب الانسان على وضعه الفاني المحدود، واقحام لنفسه فيما ينتمي أساساً إلى نطاق المشيئة الالهية . وهكذا ينبغي أن نترك المستقبل في غموضه ، ونتقبل أية تطورات مفاجئة تحدث فيه ، لأن هذا هو الميدان الذي تتجلى فيه الارادة الالهية . وحين يقول المثل الشعبي الشائع : « المستقبل بيد الله » فانه لا يشير فقط إلى تأكيد القدرة الالهية على التحكم في المجرى القادم للأحداث ، بل انه يمنع الانسان ـ بطريقة ضمنية ـ من التدخل في هذا الميدان الذي لا يملك فيه شيئا . وحين يوصف التكهن بالمستقبل في التعبير الشعبي أيضاً ، بأنه « رجم بالغيب » فان الكلمات المستخدمة في هذا التعبير تكشف عن فلسفة كاملة تجاه التفكير المستقبلي . فالمستقبل هنا يرتبط « بالغيب » ، والغيب يجمع بين المجهول والمقدس وما يخرج عن نطاق العقل البشري وما لا تتحكم فيه سوى المشيئة الالهية . فليس من حق الانسان إذن أن يتلاعب بهذا الميدان المحفوف بالمخاطر ، وإنما يجب أن يقف ازاءه صامتا ويتلقاه ، حين يحدث ، راضيا . صحيح أن وصف « الرجم بالغيب » قد حال دون تمادي العرافين في نبوءاتهم الخرافية ، ولكنه ـ في استخدامه الشائع على الأقل ـ لا يرمي إلى محاربة الخرافة وحدها ، بل إلى النهي عن أية محاولة للتدخل في ميدان لا شأن للانسان به أصلاً .

٢ ـ إن الشكل الوحيد من أشكال المستقبل ، المعترف به صراحة من وجهة النظر الدينية ، هو المستقبل « الأخروي » . وهذا المستقبل نتيجة لأفعال الانسان في هذه الدنيا وجزاء عليها . ولكنه في واقع الأمر كان ، حسب تفسير كثير من المتدينين العاديين ، يقف بوصفه قوة مضادة للمستقبل « الدنيوي » . وهذا التضاد يتمثل على وجهين : الأول هو أن المستقبل الدنيوي بيد الله ، والأخروي بيد الانسان . وهذه مفارقة غريبة ، ولكنها تظل مع ذلك صحيحة ، لأن ما يطرأ على مستقبل الانسان من تحولات في هذه الدنيا يدخل ـ كما قلنا من قبل ـ في مجال المجهول أو « الغيب » بحيث لا تستطيع الارادة الانسانية أن

تتحكم فيه إلا في أضيق الحدود . أما المستقبل الأخروي فهو النتيجة المنطقية لأفعال الانسان في هذه الحياة ، وهو الجزاء العادل على تصرفاته . وصحيح أن الله هو الذي يأمر بهذا الجزاء ، ولكن العدل الالهي يعطي كل ذي حق حقه كاملا في الحياة الأخرى . وبعبارة أخرى فان نوع المستقبل الذي يستطيع الانسان أن يتحكم في تحديده تحكما كاملا هو المستقبل الأخروي ، بينما يفلت منه زمام المستقبل الدنيوي . وهنا نصل إلى الوجه الثاني من أوجه التضاد بين المستقبل الأخروي والدنيوي : فالاتجاه الأخروي يبدو ، بناء على ما سبق ، قوة تقف في وجه الاتجاه الدنيوي . وإذا كان العدل الحقيقي الذي يكتسبه الانسان والجزاء الوفاق على أفعاله الحاضرة ، هو ما يناله في الحياة الأخرى ، فقد يؤدي ذلك بالكثيرين إلى الاعتقاد بأن عدم تحقق العدل في هذا العالم لا يهم ، فيكفّون عن بذل الجهد اللازم لاقراره . وإذا كان المستقبل الوحيد الذي يضمن الانسان التحكم فيه هو المستقبل الأخروي ، فقد يدفع ذلك الكثيرين إلى الارتكان على هذا الأمل تاركين المستقبل الدنيوي بوصفه مجهولاً خارجاً عن سيطرة البشر . وهكذا يمكن القول بأن الاتجاه الأخروي ، مفهوماً بالمعنى السابق ، ليس على الاطلاق اتجاهـا « مستقبلياً » بالمعنى الصحيح ، بالرغم من أنه يشير إلى مصير الانسان في حياة مقبلة .

٣ ـ حين نتأمل جيداً موقع العقيدة الاسلامية والوحي القرآني في التاريخ العام للبشر ، كما تحدده وجهة النظر الدينية ، يتكشف لنا أحد الأسباب الهامة التي تحول دون سيادة الاتجاه المستقبلي في الفكر الاسلامي . ذلك لأن الاسلام هو آخر الرسالات التي بعثت للبشر ، ورسول الاسلام هو خاتم الأنبياء ، والوحي الذي كان يهبط على البشرية منذ أقدم عهود الأنبياء قد أكتمل بنزول القرآن ، وبمجيء الاسلام تكون البشرية قد بلغت سن الرشد ، واستُكمل كل ما كان ينقص الرسالات السابقة . وهكذا ينطوي الاسلام على عقيدة أساسية هي أنه دين البشرية التالية كلها ، وتعاليمه هي أعلى قمة للتشريع والأخلاق والحكمة يمكن أن يهتدي بها الانسان .

في وضع كهذا ، كيف يمكن أن يوصف التاريخ التالي للبشرية ، أعني

تاريخها الذي أعقب وصولها إلى تلك القمة ؟ لن يكون هذا التاريخ ، في واقع الأمر ، سوى شروح على متن ، هو الوحي في صورته المكتملة ، أو ـ إذا جاز في هذا السياق أن نستخدم تعبيرا فنيا ـ تنويعات على لحن أساسي ، هو الرسالة المحمدية . وفي اطار وجهة نظر كهذه ، كيف يمكن أن يكون للمستقبل دور جوهري في فكر الانسان المسلم ؟ إن مسار التاريخ ، بعد الاسلام ، اما أن يكون تدهوراً ، واما أن يكون ـ على أحسن الفروض ـ محاولة دائماً للعودة إلى الاشعاع الأول . وفي كلتا الحالتين لا ينطوي المستقبل على جديد ، ولا يمثل تطور البشرية خطا صاعدا إلى أعلى . وربما تصور المؤمن المتمسك بحرفية عقيدته أن الأمل في مستقبل أفضل من أي شيء عُرف في الماضي ، ينطوي على نوع من التجديف : إذ يتضمن الاعتقاد بأن التاريخ سيبلغ يوما ما نقطة تعلو على المستوى الذي بلغه عند نزول الوحي ، وهو أمر ممتنع بالنسبة إلى عقيدة اكتمل بها رشد الانسان ، أعني عقيدة يستحيل ـ بحكم تعريفها ذاته ـ أن يتم تجاوزها في أية لحظة لاحقة من تاريخ البشر .

٤ ـ فإذا انتقلنا إلى قلب العالم المعاصر ، وجدنا أن التفكير في احتمالات المستقبل يحمل في طياته خطرا يهدد ، في نظر البعض ، قيماً كثيرة مرتكزة على أساس ديني . فحين يفكر الانسان المعاصر في المستقبل ، يتجه ذهنه ، في الأغلب،إلى تلك الكشوف المستمرة التي يوسع بها العلم والتكنولوجيا نطاق معرفته بنفسه وبالعالم وسيطرته عليهما . والطابع العام الذي يجمع بين هذه الكشوف كلها هو اتجاه الانسان إلى تأكيد قدرته وانتقاله التدريجي من مرحلة قبول الطبيعة على ما هي عليه إلى مرحلة تغييرها وتشكيلها وفقا لأغراضه ، مما يؤدي به إلى منافسة الطبيعة واحداث تحول جذري في مسارها والوصول إلى بدائل أفضل لنواتجها .

مثل هذا الجهد العلمي والتكنولوجي يتخذ ، في عالمنا المعاصر ، طابعا يؤدي إلى التصادم مع كثير من القيم الدينية . صحيح أن هذا التصادم قد حدث من قبل ، في الغرب أولاً ثم في الشرق الاسلامي بعد ذلك ، في صدد فكرة دوران الأرض ونظرية التطور والتحليل النفسي ، الخ . . . ولكن الوضع

الراهن أخطر من ذلك بكثير . فالعلم يسير الآن في أول الطريق المؤدي إلى كشوف تقف على مدخل تلك المنطقة المحظورة التي كانت من قبل وقفا على التفسير الديني وحده . والتفكير المستقبلي في العلم يؤدي مباشرة إلى توقع التحكم في المخ البشري ومختلف القدرات الانسانية ، وإلى أطفال الأنابيب ، وتخليق الحياة الصناعية ، والتحكم في جنس المواليد ، بل وفي صفاتهم الجسمية والنفسية والعقلية . هناك إذن قوى مخيفة توشك على الانطلاق من داخل مختبرات العلماء ، وهي قوى لا تقتصر على التحكم في الطبيعة المادية ، بل تسعى إلى التحكم في الطبيعة البشرية بدورها . وكل اتجاه إلى التفكير في مستقبل هذه التطورات ، يثير بالضرورة حساسيات ومخاوف لا حصر لها . فالمستقبل يحمل في طياته احتمالات مزعجة ، تؤدي إلى زعزعة قيم ظلت مستقرة ومريحة زمنا طويلا . وإذا كانت هذه التجديدات المستقبلية تثير حيرة المفكرين الانسانيين في المجتمعات الغربية التي تصنع التغيير ذاته ، فانها بلا شك خليقة بأن تثير مزيدا من الجزع في المجتمع العربي الاسلامي الذي يفاجأ بالتغييرات ولا يصنعها ، والذي لا يزال متوقفا عند مرحلة مبكرة من مراحل المقاومة الذهنية والنفسية للتجديد . فنحن ما زلنا ، في كتاباتنا ، نقاوم مبدأ التطور البيولوجي بقوة ، على أسس دينية بحتة ، بل أن فينا من لا يزال يعترض على فكرة دوران الأرض . ويذكر كاتب هذه السطور أنه ووجه بمقاومة عنيفة ، في بعض أوساط الطلاب الجامعيين ، عندما أشار إلى تلك الحقيقة البسيطة ، التي يمكن أن يتضمنها أي كتاب احصائي تصدره احدى الادارات الصحية في أي بلد ، وأعني بها أن تحسين أساليب الوقاية والعلاج في الطب الحديث قد أدى إلى زيادة متوسط أعمار البشر . فإذا كانت أمثال هذه المواقف لا تزال قائمة في مجتمعاتنا ، فهل نتصور أن التفكير المستقبلي ، بما ينطوي عليه من احتمالات تزعزع أشد القيم رسوخاً ، أو على الأقل تدفع الأذهان إلى إعادة التفكير فيها من جديد بطريقة جذرية ـ هل نتصور أن مثل هذا التفكير سيجد أرضاً خصبة في عقولنا ؟

ب ـ الأسباب الحضارية :

١ ـ سبق أن عرضنا لتلك النظرة التي ترى في الوحي أعلى قمة بلغتها الحكمة والشريعة في أي عصر (لو شئنا الدقة لقلنا إن هذه القمة تعلو على الزمن لأنها كانت موجودة منذ الأزل ، وإن كانت قد أبلغت إلى البشر في لحظة زمنية معينة ، وفي منعطف أساسي للتاريخ) . ولقد كان من الطبيعي أن تؤدي هذه النظرة إلى فلسفة للتاريخ ترى في مسار البشرية ، بعد عصر الوحي الأول، تدهورا ، وتعلق أقصى الآمال على التشبه بهذا العصر الأول ، أما تجاوزه فمحال . تلك هي الصورة التي اتخذتها فكرة « العصر الذهبي المجيد » في العالم الاسلامي ، مع ملاحظة أن هذا العصر الذهبي ليس عصر أمجاد بشرية ، بل هو ذلك الذي تحققت فيه أرقى صورة من صور اتصال الألوهية بالانسانية في وحي يمثل كلمة الله الحرفية والمباشرة . وعندما يكون المستقبل بالضرورة أدنى مستوى من الماضي ، وعندما يكون قصارى الأمل هو أن تكون في المستقبل لحظة معينة من لحظات الماضي ، فعندئذ يفقد المستقبل قيمته بوصفه غاية يتجه إليها نشاط الانسان ، ومن ثم لا تعود هناك حاجة إلى جعله موضوعا أساسيا للتفكير .

وحسبنا هنا أن نستشهد بأقوال وردت في اثنين من أحدث الكتب التي عالجت هذا الموضوع ـ مع ملاحظة أن هذه الشهادة تؤيدها آراء كتاب كثيرين أسبق عهدا انتهوا بدورهم إلى نتيجة مماثلة . فالدكتور فهمي جدعان ، في كتابه القيم « أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث »(١) يقتبس الحديث النبوي الصحيح ، ذا الدلالة البالغة في موضوعنا ، وهو « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » . ويرى أن التاريخ الاسلامي ، بعد عصر الخلفاء الراشدين كان ينطوي على حتمية « التقدم إلى الأسوأ »(٢) . وهو حين يعرض لآراء بعض الشخصيات الاسلامية التي تعترف بشكل من أشكال

---

(١) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ .

(٢) المرجع المذكور ، ص ٢٢ .

فكرة التقدم (وكل اعتقاد بالتقدم هو بالضرورة تفكير مستقبلي ، وإن كان العكس ليس صحيحاً دائماً) ، يرى أن هذه الشخصيات كانت هامشية ولا تمثل المجتمع كله : « يمكننا القول أن الذين حملوا في نفوسهم الأمل بالتقدم لم يكونوا إلا نخبة معزولة أو شبه معزولة اجتماعيا . . . . ثم . . . . (أن) هذه الأفكار لم ترافقها الممارسة . . . ولذا لا عجب إذا ما رأينا أن الاحساس بتقهقر الحياة الاجتماعية والسياسية في الاسلام قد وجد . . . صدى عقليا وقوة عارمة في حياة الناس »[1].

أما الشاهد الثاني فهو الأستاذ محمود أمين العالم ، الذي يصل ، بعد بحث لمفهوم الزمن في الفكر العربي ، إلى أن « النظرة العربية الاسلامية في العصر الوسيط كان يسودها بشكل عام مفهوم للزمن يخلو من الرؤية التطورية ، بل كان يغلب عليه الطابع الارتدادي . فبالرغم من الأحلام المتعلقة بالمهدي المنتظر ، وبالرغم من الممارسات الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية المختلفة ، التي كانت تتطلع إلى تغيير في الحاضر أو المستقبل ، فإن مرحلة الدعوة الأولى كانت تمثل نقطة اشارة إلى ما هو الأفضل والأمثل ، مما يجعل من حركة الزمن المتصل ارتدادا ونكوصا وتدهورا من ناحية القيم »[2].

٢ - على أن هذه النظرة إلى التاريخ على أنه يسير في خط هابط بالقياس إلى مصدر الاشعاع الأول ، أي عصر الدعوة الاسلامية ، لم تخل من محاولات للاحياء كانت مشوبة بالتفاؤل . وليس من مهمتنا هنا هنا أن نعرض لهذه المحاولات الكثيرة ، وإنما الذي يهمنا هو الأسس الفكرية التي قامت عليها ، وهل استطاعت أن تترك في عقول الناس صدى يمكن أن يكوّن دعامة لاتجاه مستقبلي تفاؤلي بالمعنى الصحيح . فلقد استشهد الكثيرون بالحديث النبوي الذي يعبر عن رؤية تكسر حدة النظرة التشاؤمية إلى التاريخ ، وتبعث أملا في تجديد حياة العقيدة ، ومن ثم بعث دماء جديدة في حياة المجتمع ، وأعني به « يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد هذه الأمة أمر دينها » . ولكن ، ما

---

(١) المرجع نفسه ص ٤٧ .

(٢) مفهوم الزمن في الفكر العربي الاسلامي قديماً وحديثاً . مقال في دراسات في الاسلام تأليف عدة مؤلفين - بيروت دار الفارابي ١٩٨٠ - ص ١١٩ - ١٢٠ .

نطاق النظرة المستقبلية التي تترتب على هذا الحديث ؟ إن المسألة هنا تتعلق باحياء أمر الدين . ففي كل قرن يظهر مصلح لكي يعيد دماء الحياة التي جفت في شرايين الفكر الديني نتيجة لسوء الفهم وفساد الممارسة . ومهمة هذا المصلح هي أن يتدارك الخطأ ، ويحول دون أن يصبح التدهور وقوعا في الهاوية ، ولكن ليس من مهمته على الاطلاق أن يتجاوز نطاق الاشعاع الأول للعقيدة ، أو يعلو على المستوى الذي سبق بلوغه في نقطة معينة من الماضي .

٣ ـ ولو قفزنا عبر الزمان قفزة كبرى لنصل إلى الوضع السائد في العصر الحاضر ، لوجدنا أن عددا غير قليل من الجماعات الدينية المعاصرة في العالم العربي ، تلخص فلسفتها الاصلاحية في عبارة واحدة هي : « لقد كان المسلمون الأوائل منتصرين في جميع الميادين ، وهزموا أعظم دول العالم في زمانهم ، عندما كانوا يتبعون تعاليم دينهم ، ثم تدهورت أمورهم لما انصرفوا عن الدين . واذن فلنعد إلى حظيرة الدين كيما نصبح مرة أخرى أعظم أمم العالم ». قد تختلف التعبيرات من جماعة إلى أخرى ، ولكني أعتقد أن هذه العبارة تلخص الدعوة الفكرية لعدد من أهم الجماعات الاسلامية الحالية . وإذا لم يكن من مهمتنا أن نتدخل في جدل يكشف عما في هذه « الوصفة » من سذاجة وقصور (يتمثل ، قبل كل شيء ، في تجاهل الفوارق النوعية الهائلة بين عصر الدعوة الاسلامية والعصر الحاضر ، واسقاط كل التغيرات التي طرأت على العالم كله في الفترة الواقعة بين الحقبتين) فاننا نستطيع أن نكتشف بسهولة ، في هذه المعادلة المبسطة التي تقتنع بها أعداد هائلة من العرب المعاصرين ، نفس السمة التي كنا نشير إليها منذ قليل بحوهي أن أقصى حلم يتمناه هذا الفكر للمستقبل هو أن يتخذ شكل الماضي البعيد ، وأن الاحياء والتجديد هو الأمل الأكبر ، أما التجاوز فمستحيل .

وتقترب من ذلك تلك الدعوة الملحة ، التي نجدها عند أوساط أكثر تفتحا وعصرية ، إلى « فتح باب الاجتهاد ». فالدعوة مبنية بالطبع على أساس أن باب الاجتهاد ظل مغلقا وما زال ، أي أن القاعدة التي يرتكز عليها الفكر السائد ، في مجال تفسير أحكام الشريعة ، هي قاعدة الثبات على أحكام

ماضية ، وما تستتبعه من اعتقاد ضمني بأمرين : أولهما أن الاجتهادات التي ظهرت حتى عصر معين في الماضي هي الأصلح ، وانه لم تظهر طوال الفترة اللاحقة ظروف جديدة تدعو إلى اضافة الجديد إليها . أما الداعون إلى فتح باب الاجتهاد فانهم أكثر تطلعا إلى الأمام ، إذا يرون أن أي عصر يحق له أن يخوض ميدان الاجتهاد وفقا لظروفه الخاصة ، وأن مقدار التغير في العصر الحاضر بالذات يبرر عدم الاكتفاء بالأحكام الماضية . ومع ذلك فإن هذا التطلع إلى الامام حدودا لا يتعداها : ذلك لأن الدعوة تنطوي على « اعادة »، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان مثقلة بالاشارة إلى الماضي ، فضلا عن أن الاجتهاد نفسه يظل يلتزم بالنص الأصلي ، محاولا تفسيره وفقا لمتطلبات العصر الجديد ، أي أن الاطار العام المنتمي إلى اللحظة العليا في الماضي يظل هو المرجع الأساسي ، وتظل الفكرة الكامنة هي أن المستقبل لا يستطيع أن يأتي بشيء يتجاوز الماضي .

٤ ـ واخيرا ، فقد رأى البعض في فكرة « الامام » أو « المهدي المنتظر » اتجاها مستقبليا لأنها تمثل أملا دائما في أن يأتي اليوم الذي يظهر فيه ذلك الذي يدحر قوى الظلم ويملأ الدنيا عدلا . ومن الواضح أن النص الذي اقتبسناه من قبل للأستاذ محمود العالم يسير في هذا الاتجاه ، إذ ينطوي على الاعتقاد بأن فكرة المهدي المنتظر استثناء من الاتجاه العام الذي ينظر إلى التاريخ نظرة ارتدادية . ولكني أعتقد أن التحليل الدقيق لفكرة « المهدي المنتظر » كفيل بأن يدرجها ضمن الاطار التقليدي الذي يجعل الزمن اللاحق لعصر الوحي والرسالة ارتدادا وتراجعا .

ذلك لأن أقصى ما يصل إليه حكم « المهدي المنتظر » هو « عودة » العدل إلى ربوع الاسلام مرة أخرى . ومهمته ، كما يتصورها الخيال الشعبي ، هي أن يقضي بسيفه البتار على تلك القوى الظالمة التي أفسدت حياة المسلمين ، ويعود بهم مرة أخرى إلى العصور الزاهية الأولى . ولا شك أن اشتراط كون « الإمام » أو « المهدي المنتظر » من آل البيت ، أمر له دلالته البالغة في هذا الصدد . ذلك لأن انتماءه إلى بيت الرسول يرمز للاستمرار بين الماضي والحاضر ، ويحدد سمات

المستقبل المنتظر والمأمول بأنها « بعث » لعصر العدل الأول من جديد . صحيح ان هذا الانتباه إلى آل البيت كان ، في البداية ، رد فعل على الاضطهاد الذي لحق أنصار هذه الفكرة على يد الأمويين . ولكن استمراره حتى اليوم يدل على ان نوع الأمل المرتقب في المستقبل هو العودة إلى ذلك العصر الذي كان فيه العدل مستتبا على يد أكرم بيت في الاسلام .

هذه الفكرة ، التي اكتسبت في أيامنا هذه قوة متجددة بفضل الثورة الايرانية ، تعبر في الواقع عن اتجاه مستقبلي وارتدادي في آن معا ، ولا يمكن أن تعد فكرة ثورية أو تجديدية بالمعنى الصحيح . فالخيال الشعبي لا يصور في هذه الحالة ثائرا ، بالمعنى المطلق لهذه الكلمة ، ينبع من قلب الشعب ، بغض النظر عن حسبه ونسبه ، لكي يقيم عدلاً من نوع جديد لم تعرفه البشرية من قبل ، وإنما يضع هذا الخيال ضوابط تربط هذه الثورة بالماضي ولا تجعلها « مستقبلية » بكل معاني الكلمة . والواقع أن الأمل في « المهدي المنتظر » كان من الممكن ، في ظروف أخرى ، أن يؤدي إلى تصور « يوتوبيا » مستقبلية محددة المعالم ، يسقط عليها الانسان المضطهد كل آماله في مجتمع أفضل وأعدل ، ويتخلص فيها الانسان من قيود الماضي والحاضر مطلقا العنان لخياله كيما يبني هذا المجتمع المثالي بصورة حرة طليقة . ولكن كل ما قيل عن « المهدي المنتظر » لم يشكل « يوتوبيا » بالمعنى المعروف لهذه الكلمة ، وكان السبب الحقيقي لذلك هو أن حلم العدالة هذا لم يكن حرا طليقا ، بل كان مقيدا بجميع القيود التي تحكمت في نظرة المجتمع الاسلامي إلى التاريخ ، وهي النظرة التي لا يطلب فيها من المستقبل ، في حالة التفاؤل الشديد ، أكثر من أن يكون ترديداً لأزهى العصور الماضية(*) .

(*) هل يستطيع المرء أن يربط بين هذه القيود التي لا يمكن أن تخرج عنها فكرة « الامام » و « المهدي المنتظر » ، أي بين عجزها عن تكوين نظرة مستقبلية متحررة تماما من الماضي ، وبين ما يلاحظه الكثيرون ، بعد عام ونصف من نجاح الثورة الايرانية ، من افتقارها حتى الآن إلى برنامج ثوري بالمعنى المتكامل ، يفي بمقتضيات الحاضر ويكفل مواجهة المستقبل في تغيره السريع والدائم ؟

ح ـ الأسباب الاجتماعية والسياسية :

١ ـ من المؤكد أن التدهور الفعلي ، الذي مرّت به البلاد الاسلامية ، وخاصة في المنطقة العربية ، بعد عصور الاسلام الظافرة الأولى ، كان له تأثيره القوي في سيادة النظرة إلى التاريخ على أنه يسير في خط هابط ، وهي النظرة التي نراها مسؤولة عن ضآلة دور التفكير المستقبلي في العقل العربي . فمن الطبيعي أن يؤدي الانحلال والسقوط على مستوى الواقع الفعلي إلى شيوع مفهوم السقوط والتردي على مستوى الفكر ، ومن الطبيعي أن تكون فلسفة التاريخ ، في جزء منها على الأقل ، انعكاسا للأوضاع المتدهورة التي كانت قائمة بالفعل . ويكفي المرء أن يلقي بنظرة سريعة على الأوضاع العامة للتاريخ الاسلامي ، في معظم فتراته التي أعقبت عصر الرسالة والفتوح وتكوين الدولة الكبرى ، لكي يدرك الأسباب التي جعلت تفكير الناس قدريا تشاؤميا لا مكان فيه لنظرة مستقبلية . ولا شك أن حقائق الانحلال الداخلي ، والتصارع بين فئات السلطة ، واستبداد الحكام ، وتربص القوى الخارجية كالتتار ومختلف الشعوب المسيحية هذه الحقائق معروفة للجميع ، وهي تقدم تفسيراً لجانب هام من جوانب الاعتقاد بتدهور التاريخ وعدم جدوى التفكير في المستقبل . ومع ذلك فاننا لا نؤيد الرأي القائل بأن هذا هو التعليل الوحيد ، لأن مجموعة الأسباب التي أوردناها في هذا البحث كفيلة باقناعنا بأن الواقع الهابط لم يكن هو المصدر الوحيد للفكرة القائلة إن الزمن والتاريخ كله يسيران في اتجاه هابط .

٢ ـ ونستطيع أن نضيف من بين العوامل التي تؤدي إلى هذه النتيجة ، عامل البيئة الطبيعية وما يترتب عليها من آثار اجتماعية . ذلك لأن البيئة العربية إما صحراوية وإما زرعية ، وفي كلتا الحالتين يكون ايقاع التغير في الحياة بطيئا ، بل في أحيان كثيرة غير ملموس . وهكذا تغلب الأشكال السكونية الثابتة على تفكيرنا ، ويصعب أن تجد مفاهيم الدينامية والتحول السريع والدائم مكانا لها في أذهاننا . وفي مثل هذه الأوضاع لا تتوقف الأذهان طويلا عند احتمالات حدوث تغيرات حاسمة في المستقبل ، يتعين علينا أن نتأهب لمواجهتها قبل حدوثها . وعلى العكس من ذلك فإن المجتمعات التي يتسارع فيها ايقاع التغير

(لكونها تنتمي إلى بيئة صناعية)، لا تجد صعوبة في اعداد نفسها ـ ذهنيا على الأقل ـ لاحتمالات مستقبلة مفاجئة مختلفة اختلافا جذريا عن الواقع القائم : كاحتمالات انتقال الحياة البشرية إلى قاع المحيط أو الفضاء الخارجي ، والتحكم في قدرات المخ البشري وفي الخلية الوراثية ، واحتمال حدوث تغييرات حاسمة في أساليب التعليم والاتصال ، بل في الأنظمة السياسية والاجتماعية وتركيب الأسرة بوصفها نظاما اجتماعيا . هذه الأمور كلها تعد ، بالنسبة إلينا ، خيالا قد نقرأ عنه لطرافته ، ولكي نعرف ما قد يحدث « للآخرين »، ولكننا لا نتوقف عنده طويلا ، إذ أننا نؤمن في قرارة أنفسنا أن هذا لن يحدث « لنا ». ففي نظر عقلية سكونية لم تهيء نفسها للتغير السريع ، لا يمكن أن تكون صورة المستقبل مختلفة جذريا عن الحاضر ، ولا يكون هناك استعداد أصلا لأخذ هذه الاحتمالات بجدية كما لو كانت شيئا يمكن أن نواجهه بالفعل في يوم ما .

٣ ـ ولو تأملنا صورة الواقع المعاصر للانسان العربي ، لوجدنا أنها ترتكز على ممارسة فعلية مركّزة بقوة على الحاضر ، وايديولوجية موجهة أساسا نحو الماضي ، وفيما عدا ذلك لا يبقى للبعد المستقبلي مكان حقيقي .

إن الانسان العربي ، سواء أكان شديد الثراء أم شديد الفقر ، يمارس حياته في اللحظة الحاضرة بتكثيف شديد . فالحاضر ، بالنسبة إلى الثري ، يعني امتاع الحواس بترف اللحظة والانغماس في متع الحياة إلى حد الاغراق . هذه الحياة المترفة لا تترك مجالا كبيرا للتفكير في المستقبل ، الذي قد يحمل في طياته احتمالات غير مريحة تتنافى مع « مذهب اللذة » الذي يسيطر على سلوك العرب الأثرياء . وبعبارة أخرى فإن العمل حساب الاحتمالات المستقبلية بجدية يعني التنازل عن متعة الحاضر وأخذ الحسابات العقلية في الاعتبار بدلا من الملذات الحسية . فلماذا ينتزع الانسان نفسه من متعة اللحظة الحاضرة المضمونة ومن هدوئها وسكينتها ، من أجل توقعات قد تكون مقلقة مزعجة ، وقد تدفعه في النهاية إلى التضحية بقدر كبير أو قليل من رخاء الحاضر ونعمته ؟

أما الانسان العربي في المجتمعات الفقيرة فقد تدهورت أحواله إلى حد

الانشغال الكامل بالتغلب على مشكلات اللحظة الراهنة، بحيث لم يعد ذهنه يملك ترف التفكير في المستقبل أو التخطيط له. فالصعوبة الشديدة التي يواجهها مثل هذا الانسان في كافة جوانب حياته اليومية، تستحوذ على تفكيره استحواذا كاملا لا يترك فراغا للاهتمام بأي شيء يخرج عن النطاق الفوري المباشر.

ففي الصراع بين التفكير في الآن وفي الآتي، تحسم المعركة نهائياً لصالح الأول نتيجة للتراكم الهائل للمشكلات والتعقيدات التي يتعين مواجهتها لحظة بلحظة. ولا شك أن مما يدعم هذا الاتجاه إلى الاكتفاء بالتفكير في الحاضر، انعدام الثقة في تلك الوعود التي تقدمها إليه أنظمة الحكم من آن لآخر، بصورة منتظمة، كيما تبعث فيه نوعا من الأمل يساعدها هي ذاتها - قبل أن يساعده هو - على اجتياز صعوبات اللحظة بأكبر قدر من الأمان. وكلما استمرت عملية الاملاء هذه التي تحشد لها كل القدرات الاعلامية الحديثة، وتبين زيف وعودها مرة بعد مرة، قلت ثقة المحكومين في المستقبل ذاته، لا في وعود السلطة المسؤولة عنها فحسب. وحين تعرض على الناس صورة تتسم بشيء من الواقعية، كالقول مثلا إن الشعب المصري سيبلغ تعداده سبعين مليونا في سنة ٢٠٠٠، في الوقت الذي يعاني فيه العدد الموجود حاليا أشد المعاناة من الحاضر المظلم، فإن صورة المستقبل تبدو مصدراً لمزيد من التعاسة، ومن ثم فإنها تستبعد بسرعة لأن في تعاسة الحاضر ما يكفي.

وهكذا فإن الانسان العربي، في حالة الاستقطاب الاقتصادي التي تميز حياته في الربع الأخير من القرن العشرين، بين ثراء خيالي وفقر مدقع، يجد في كلتا الحالتين ما يدفعه إلى استبعاد التفكير المستقبلي. فهو في الحالة الأولى يعيش في حلم وردي جلبه ثراء مفاجيء لم يتولد عن جهد وعمل متدرج، ويرفض الخروج من حالة الحلم لكي يواجه مستقبلا قد يتطلب منه جهدا شاقا، وقد يحمل في طياته احتمالات مزعجة. وهو في الحالة الثانية يملك في حاضره من الهموم ما يكفيه، وما يسد أمامه طريق الامتداد بتفكيره لحظة واحدة إلى الأمام.

وفي كلتا الحالتين تلعب ايديولوجية العودة إلى الماضي المجيد دورها في ابعاد الأذهان عن المواجهة الحقيقية للمشاكل المتراكمة . ونظرا إلى أن الماضي قابل للتفسير على أنحاء عدة تجعل من السهل تشكيله وفقا للأهداف المطلوبة ، فإن هذا الغطاء الأيديولوجي يؤدي دوره بكفاءة تامة ، وبلا أية خسائر أو أضرار في كلتا الحالتين: ففي حالة الثراء الخيالي يقدم الماضي غطاء « روحانيا » يتستر على الحسية المفرطة التي تسود مجتمعات تعيش في متعة اللحظة الحاضرة ، فتنتشر هنا الدعوات السلفية ، التي يصل بعضها إلى حد التطرف ، والتي يموّلها في كثير من الأحيان أعظم أفراد المجتمع ثراء ، بحيث تجمع في داخلها على نحو فريد بين الروحانية الداعية إلى الزهد والانصراف عن متع الحياة على مستوى الدعوة الايديولوجية وبين المادية المغرقة في الجري وراء المكاسب الدنيوية ، على مستوى الممارسة الفعلية . وفي حالة الفقر المدقع تقدم ايديولوجية الماضي الروحاني المجيد تعويضا تخديريا فعالا عن هزال الحاضر وتعاسته ، وقد تصل هذه الإيديولوجية إلى حد التصوف الذي يُنسي الناس بؤس الحاضر ويصرف فكرهم إلى آفاق يسهل فيها عليهم تحمل شدائد الحياة الواقعية ومصاعبها . وهنا أيضاً تلعب اجهزة الاعلام ، التي توجهها الدولة في الأغلب ، دورا أساسيا ، لأن إبعاد الأذهان عن كشف تعاسة الأوضاع الحاضرة ، هو أيسر السبل للتستر على تقصير المسئول عن هذه الأوضاع،وهو أيضاً أيسر السبل لتجنب المسئولية الفادحة التي ينطوي عليها التفكير الجاد في المستقبل .

* * *

خاتمة :

في اللغة العربية يسمى الاتجاه إلى تحسين الأوضاع ، في الحاضر أو المستقبل ، « تقدما »، وهكذا نتحدث مثلا عن « تكنولوجيا متقدمة »، ونعني بذلك تكنولوجيا بلغت مستوى رفيعا ، أو ستبلغه في المستقبل . ولكن لفظ « التقدم » يعبر ، في الوقت ذاته ، عما هو قديم . وهكذا فانك حين تتحدث في العربية عن « عصر متقدم » لن تكون واثقا ان كان المقصود هو أن هذا العصر أفضل وأرفع ، بالمقاييس الحديثة ، من عصور سابقة ، أم أن المقصود هو « أحد العصور القديمة أو الغابرة »، فالتعبير - بغض النظر عن سياقه - يؤدي المعنيين

معا . وبعبارة أخرى فإن في لغتنا لفظا واحدا ، مشتقا من جذر واحد ، يؤدي معنى الحركة إلى الامام والحركة إلى الوراء ، أو الاتجاه إلى المستقبل والاتجاه إلى الماضي ، في آن معا . فهل لهذا الازدواج في المعنى دلالة خاصة ؟ وهل هو يعبر عن سمة أساسية في حضارة يكون فيها النمو والتطور والتحسين، على الدوام، عودة إلى نموذج قديم ؟[1] يبدو أن الحقائق التي عرضناها في الصفحات السابقة تؤكد هذا الاستنتاج بقوة .

لقد حاولنا في هذا البحث أن نقدم تشخيصا لمظاهر الابتعاد عن التفكير المستقبلي في الحياة والفكر العربيين ، مع الاهتمام بالجذور القديمة الممتدة حتى حياتنا المعاصرة ، وهي الجذور التي تقوم بدور لا يقل أهمية عن دور الظروف الراهنة في اعاقة ظهور فكر مستقبلي مبني على أسس علمية وعقلانية .

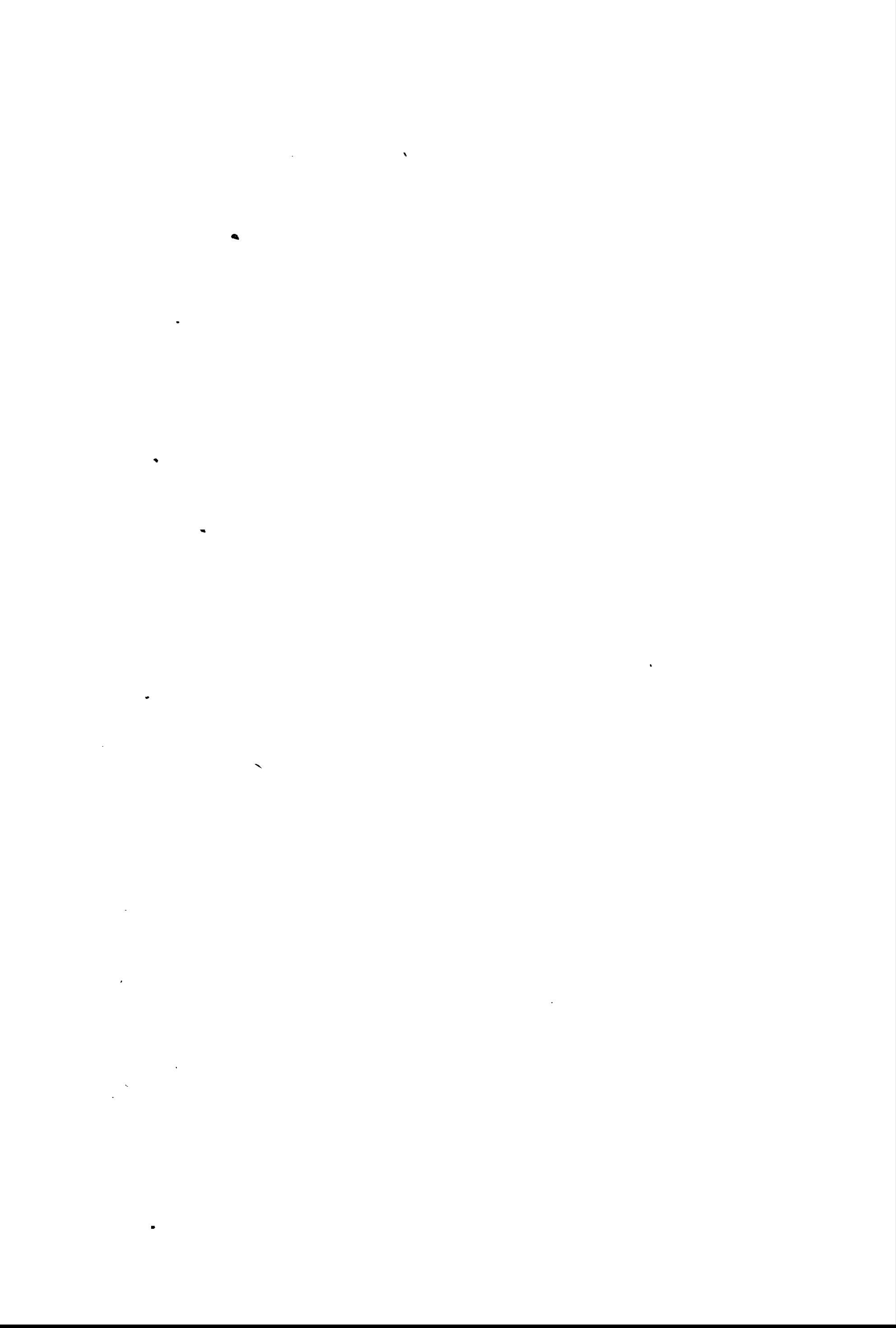
على أن العصر الحاضر لا يحتمل مثل هذا التجاهل لاحتمالات المستقبل. فمهما كانت مجتمعاتنا تقليدية بطيئة الايقاع ، فإن التغير لا بد أن يلحقها ، ولا بد أن يكون وقعه أشد على من لا يهيئون أنفسهم ، عقليا ونفسيا ، له . وإنه لمن المفارقات الغريبة أن نرى المجتمعات التي تصنع التغيير وتمارسه وتفرضه على العالم كله منذ أربعة قرون على الأقل ، تشعر بالجزع من سرعة معدل التحولات المنتظرة في المستقبل القريب ، ومن التغيرات الاجتماعية والنفسية التي لا بد أن تطرأ على الانسان عندما يكون معدل التغير في مجتمعه متجاوزا لطاقته على الاستيعاب والتكيف . بل ان هذه المجتمعات التي كانت حياتها كلها تحولا يسير

(1) من المصادفات الغريبة أن مقال الاستاذ محمود العالم في كتاب « دراسات في الإسلام » الذي أشرت إليه من قبل ، قد وقع في يدي بعد تدوين هذه الملاحظة مباشرة ، خلال فترة الاعداد لهذا البحث ، وقد تبين لي أنه قدّم في ص ١٢٠ و١٢١ إشارة مماثلة إلى المعنى المزدوج لكلمتي « المتقدم » و « المتأخر » في اللغة العربية. غير أن الأستاذ العالم يرى أن المعنى الذي يشير إلى الماضي ، في لفظ « المتقدم » كان هو المعنى المستخدم قديماً ، على حين أن المعنى الذي يشير إلى المستقبل هو المعنى الحديث . ولذلك يستنتج أن القدماء كانوا موجهين إلى الماضي ، بينما أصبح محور الاشارة عند المحدثين هو المستقبل . وربما كانت هذه هي نقطة الخلاف بيني وبينه في هذا الموضوع ، لأن لغتنا المعاصرة تستخدم الكلمة بالمعنيين معاً في آن واحد ، كما يدل على ذلك المثل الذي أوردته في هذه الصفحة ، ولذلك فإنني اعتقد أن إشارتي إلى تلازم المعنيين اللذين يدلان على القديم والجديد في آن واحد ، ما زالت صحيحة .

بايقاع شديد السرعة ، تطلق على الاختلال الذي يمكن أن يصيب الانسان نتيجة لذلك اسم «صدمة المستقبل»، وتخصص لها عددا هائلا من الكتابات والمؤتمرات ومراكز البحث .

فماذا نفعل نحن حين تجرفنا ثورة المعلومات ، والثقافات العالمية الجديدة ، والنتائج الاجتماعية والنفسية المترتبة على اعادة توزيع مراكز القوة والثروة في المجتمع، والقيم الجديدة المترتبة على كشوف علمية ستعم نتائجها على الجميع ؟ ماذا نفعل حين نواجه ذلك بأبنية فكرية تقليدية ، تتجه إلى الماضي وتسجن نفسها في اللحظة الحاضرة ، أما المستقبل فتتركه للظروف ، وتنتظر حتى يأتي ذلك « المجهول » الذي لا تريد أن تشارك في صنعه ؟

هذا ، في رأيي ، سؤال أساسي لأن التوجه الذهني نحو المستقبل هو ، كما نعلم جميعا ، أول وأهم شروط الابداعية والابتكار .



الفصل الرابع
الأصالة المعاصرة

رأي جديد في مشكلة قديمة

لست أدري من الذي أدخل تعبير « الاصالة والمعاصرة » في حياتنا الفكرية . فقد كانت المشكلة نفسها معروفة ومطروحة أمام جمهور المثقفين ، منذ القرن التاسع عشر . وكانت مجادلات الرواد المحدثين من مفكري العرب حول الموقف الذي ينبغي أن نتخذه من التراث الماضي ومن علوم العصر تنتمي إلى صميم هذه المشكلة . ومن المؤكد أن استمرار مناقشة المشكلة نفسها حتى اليوم ، واستمرار التساؤل عما ينبغي أن نأخذه من اسلافنا وما ينبغي أن نقتبسه من معاصرينا ، واستمرار الخلاف بين مدارس تعبر عن نفس المواقف التي اتخذها أجداد روحيون لنا منذ أكثر من قرن من الزمان ـ هذا الاستمرار هو في ذاته علامة من علامات الاعتلال ، لا الصحة العقلية . ففي الوقت الذي ظللنا خلاله نتجادل حول ما نأخذ وما نقتبس وما نتخلى عنه أو نرفضه ، وما يلائم ظروفنا وما يتنافى مع أوضاعنا أو أخلاقنا أو عقيدتنا ـ في هذا الوقت كانت أوروبا قد انتقلت من عصر الخيل إلى عصر الصواريخ ، ومن طاقة الفحم إلى الذرة ، وكانت اليابان قد تحولت من بلد شرقي منسي متخلف إلى أكبر منافس لاعظم القوى الصناعية في العالم .

ـ مجلة « فصول » ـ العدد الأول ـ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٠

● الأصالة والمعاصرة

كان المفروض أن تحسم المشكلة منذ وقت طويل ، وأن ننتقل من الحسم النظري إلى الفعل ، وحتى لو عجزنا عن حسمها فقد كان الواجب ألا نحصر أنفسنا في إطارها طوال أكثر من قرن كامل ، تغيرت خلاله البشرية بأكثر مما تغيرت منذ عصر ميلاد المسيح ، ومع ذلك فقد ظللنا ندور في نفس الحلقة ، ونحصر أنفسنا في نفس الاطار ، ونتصور أن حل مشكلاتنا الحية الملحة التي تحاصرنا من كل جانب ، ينبغي أن يظل معلقاً حتى نجيب عن هذا السؤال الأساسي ، وبعدئذ ، ومن خلال الاطار الذي سنستقر عليه (إذا قُدر لنا يوماً ما أن نستقر) سيصبح من الميسور أن نحل كل شيء .

واحقاقاً للحق فإن طرح المشكلة ، طوال الفترة التي تزيد عن قرن من الزمان ، لم يكن يحدث بطريقة واحدة ، ولم تكن كل مرة أثيرت فيها المشكلة صورة طبق الأصل من الأخرى . فقد كانت مشكلة المواجهة بين القديم والجديد تثار كل مرة في ظروف مختلفة ، ويعاد طرحها من خلال منظورات مغايرة ، واستجابة لمواقف متجددة . فهي تارة تثار في مواجهة العلم الأوروبي المكتشف حديثاً ، أو في مواجهة نظريات علمية معينة (كنظرية التطور مثلاً) صدمت العقل الشرقي الاسلامي وحفزته إلى مراجعة موروثات كثيرة ، وتارة أخرى تثار في سياق الكفاح من أجل الاستقلال الوطني والتحرر من المستعمر فكرياً ومادياً ، وتارة ثالثة تطرح في مواجهة التفوق العلمي والتكنولوجي لثقافة دخيلة احتلت أرضاً عربية وهددت الكيان العربي ذاته بأخطار فادحة .

وهكذا فإن صيغة « الأصالة والمعاصرة » هي أحدث صيغة لمشكله طرحها العقل العربي على نفسه منذ أمد بعيد . ويبدو لي أن هذه الصيغة قد راجت رواجاً خاصاً ، إن لم تكن قد ابتدعت ابتداعاً ، بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، وطرحت في سياق عملية مراجعة النفس ، الشاقة والأليمة ، التي قام بها العقل العربي لكي يفهم سر هذه الهزيمة ، أو يخفف عن نفسه وقعها ، أو يبحث عن الوسائل الكفيلة بتعويضها . ويبدو لي أن اختيار الالفاظ ذاتها كان راجعاً إلى

مؤثرات أجنبية ، مباشرة أو غير مباشرة . فقد شاع في بلادنا مصطلح « الاصالة » ترجمة للمصطلح الفرنسي Authenticité الذي استخدمه بعض المفكرين الغربيين المعنيين بأمور العالم الثالث ، ووضعوه في مقابل مصطلح « الحداثة Modernité » ، الذي يقترب معناه المقصود كثيراً من لفظ « المعاصرة » . وكان من أهم هؤلاء المفكرين الغربيين ، المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي جاك بيرك الذي عمل على ترويج هذا المصطلح في كتبه ، وبين تلاميذه من العرب ، وهم كثيرون ، ومعظمهم يحتل في حياتنا الثقافية مكانة هامة . وأنا لا أزعم أنني اتتبع تاريخ هذين المصطلحين ، بل انني أتمنى ان يقوم بهذه المهمة باحث جاد ، يكشف لنا بدقة عن الظروف التي أدخلا فيها ، في حياتنا الثقافية ، للمرة الاولى ، ولكن إذا صح أن مفكراً غربياً هو الذي يرجع اليه الفضل في اشاعة هذه الصيغة في جونا الثقافي ، في العقدين الاخيرين ، كانت هذه الحقيقة ، في حد ذاتها ، مظهراً من مظاهر الازمة ، ومفارقة لاتخلو من السخرية المريرة : أعني أن يستعير مثقفو أمة من الامم عن حضارة أخرى نفس الصيغة التي يريدون أن يعبروا بها عن رغبتهم في الاستقلال الفكري عن الآخرين ، والعودة إلى جذورهم ، وبعث كل ما هو مضيء في تراثهم .

على أية حال ، ظهرت صيغة « الأصالة والمعاصرة » في حياتنا الثقافية في وقت ما خلال العقدين الاخيرين (على الأرجح) ، وسرعان ما تلقفتها أيادي الكتاب والباحثين ، وكونت نواة أساسية تحلقت حولها بلورة ظلت تتضخم وتتضخم حتى ضمت في داخلها قدراً كبيراً من نتاجنا الفكري والثقافي منذ فترة ظهورها . وشاعت الصيغة بين الكبار والصغار ، وأصبحت حاضرة في كل الندوات والمؤتمرات والحلقات ، وصارت ضيفاً دائماً على مجلاتنا الفكرية وصفحاتنا الادبية ، وأصبح كل مفكر يستقبل شاباً مثقفاً يود أن يُجري معه حديثاً أو مقابلة ، يتوقع سؤالا واحداً على الاقل حول مشكلة الاصالة والمعاصرة ، ويصدق توقعه في الغالبية الساحقة من الحالات .

خلال هذا كله لم يتوقف أحد لكي يحلل الصيغة نفسها ، ويتبين مدى قدرتها على التعبير عن المشكلة المطروحة . وهذا للأسف أمر شائع في جونا

الثقافي : اذ تُطرح الصيغ فتتداولها الالسن على الفور دون أن يتوقف أحد لكي يتساءل عن مدى سلامة الصيغة ذاتها ودقتها.وحين تكون الصيغة غير دقيقة ، ينعكس ذلك سلباً على كل الجهود الفكرية التي نبذلها في سبيلها .

وفي أعتقادي أن من المفيد إلى أقصى حد أن نتريث قليلاً لكي نحلل هذه الصيغة التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحياة الثقافية على مستوى العالم العربي كله . وأستطيع أن أقول إن تحليلا كهذا كفيل بأن يكشف لنا عن عيوب أساسية في هذه الصيغة ، وهي عيوب تمر ـ للأسف الشديد ـ على كل من يستخدمونها (وما أكثرهم) دون أن يتنبه إليها أحد ، وتؤدي إلى اختلال واضح في الاطار الفكري الذي تحصرنا فيه ، وإلى وضع بدائل غير دقيقة لمعالجة تلك المشكلة الحيوية .

وآمل ، من خلال التحليل الذي سأقدمه في هذا البحث ، أن أثبت أن هناك ثلاثة عيوب أساسية في الطريقة الشائعة التي تُطرح بها مشكلة الاصالة والمعاصرة :

أولاً : إننا نتصور وجود تعارض أو تقابل بين اللفظين ، مع أنه لاتعارض بينهما على الاطلاق .

ثانياً : إننا نفرض على أنفسنا ، في مواجهة هذه المشكلة ، اختياراً بين بديلين (أو توفيقاً بينهما) وبذلك نحصر أنفسنا في هذا الاطار الضيق ، مع أن هناك بدائل أخرى لاتنتمي إلى هذا الطرف أو ذاك .

ثالثاً : إن الصيغة بأكملها لا تحل المشكلة الحضارية لمجتمعنا بقدر ما تعبر عن فراغ أساسي في حاضر المجتمع الذي نعيش فيه .

ماذا تعني الأصالة ؟

في تصوري أن لمفهوم الاصالة معنيين رئيسيين ، بينهما تشابك واتصال وثيق :

المعنى الأول زمني . فالأصيل ، أو العريق ، هو الذي تمتد جذوره إلى الماضي « وتتأصل » فيه . بهذا المعنى نتحدث عن أسرة أصيلة ، أو عن فرس أصيل ، فنقصد في الحالتين امتداد الجذور إلى أصول بعيدة يمكن تتبعها والزهو بها . ولكن هذا الذي تمتد جذوره في الماضي لا بد أن يكون موجوداً معنا اليوم ، أي لا بد أن يكون معاصراً . فالفرس الأصيل هو السليل الذي نراه حولنا ، ونستطيع أن نتتبع شجرة نسبه إلى أجداد مشهود لهم بعلو المكانة . وبعبارة أخرى فإن الاصالة ، في معناها الزمني ، تنطلق على تلك الحالة التي يكون فيها المعاصر ، أو الموجود معنا اليوم ، ضارباً بجذوره في الماضي ، وفي التاريخ .

وبهذا المعنى الزمني لاتكون الأصالة ، على الاطلاق ، نقيضاً أو حتى مقابلاً للمعاصرة ، بل إن كلا منها تشكل جزءا من معنى الأخرى . فالأصيل لابد أن يكون معاصراً يتميز بعمق جذوره التاريخية (بينما يوجد ، بالطبع ، معاصر سطحي بلا جذور) . والمعاصر قد يكون أصيلا أو غير أصيل . وبعبارة أخرى ، فهنالك تداخل لا يستهان به في المعنى بين الاصالة والمعاصرة ، عندما تفهم الاصالة بمعناها الزمني ، على حين ان الطرح الشائع ، الذي لا يناقشه أحد ، لهذه الصيغة ، يصور الأمر كما لو كانت الاصالة تشير إلى الماضي أو التراث وحده ، والمعاصرة تلتزم الحاضر فحسب .

على أن للأصالة معنى ثانياً ، لا صلة له بالزمان . هو الصدق مع النفس والتعبير الحقيقي عن الذات . وفي هذا المعنى نتحدث عن « أصالة العاطفة » أو « أصالة الشاعر » ، فلا نقصد بالطبع العودة إلى الأصول التاريخية العائلية للشاعر ، وإنما نقصد أنه في فنه يعبر عن نفسه بلا تزييف ، أو أن العاطفة تعبر بالفعل عن المشاعر الداخلية لصاحبها ، وليس فيها زيف أو خداع .

وفي هذا المعنى الثاني بدوره لا نجد أدنى تعارض ، أو حتى اختلاف جوهري في المعنى ، بين الأصالة والمعاصرة ، لأن المعاصر يشتمل على ما هو

أصيل وما هو غير أصيل ، أعني ما هو صادق مع نفسه ، وما ينطوي على زيف أو خداع .

هذان هما المعنيان الرئيسيان للأصالة ، وهما كما نرى لا يتضمنان أي تعارض مع « المعاصرة » . ولكن وضع اللفظين أمامنا ـ في كل المعالجات الحالية للمشكلة ـ كما لو كانا بديلين يتعين علينا أن نختار بينهما ، أو على أحسن الفروض أن نوفق بينهما ، هو في صميمه طرح باطل ، يؤدي إلى تشويه للمشكلة برمتها ، وإلى تضليل العقول التي تضني أنفسها في البحث عن حل لها . فنحن ، ببساطة شديدة ، نجهد أنفسنا في اقتفاء أثر لا يوصل إلى شيء ، ونبحث عن باب متاهة ليس لها مخرج .

ولو شئنا أن نبحث عن المقابل الحقيقي للأصالة ، بالمعنى الذي حددناه ، لوجدنا أنه الزيف ، والسطحية ، والمحاكاة الحرفية . وللمقابل الأخير ـ أعني المحاكاة ـ أهمية خاصة في حياتنا المعاصرة . ذلك لأن حالة التخلف التي نعانيها تؤدي بنا إلى أن نلتمس أسباب التقدم في محاكاة نماذج أحرزت نجاحاً في مجتمعات أخرى . وهكذا يدعو البعض إلى اقتباس النموذج الاوروبي الامريكي ـ أي النموذج الغربي الرأسمالي ـ ويرى في هذا النموذج حلا أمثل لمشكلاتنا المادية والمعنوية . وفي مقابل ذلك يدعو البعض الأخر إلى الأخذ بالنموذج الاشتراكي ـ بدرجة من درجاته ـ على أساس أنه هو وحده الكفيل بانقاذنا من خطر التخلف والانتقال بنا إلى الطريق المؤدي إلى النهوض . والاقتباس أو الاقتداء بالتجارب الأخرى ليس عيباً في ذاته . فمن المحال ، بعد كل هذا التاريخ الذي مرت به المجتمعات البشرية ، ان يبدأ مجتمع تجربته من الصفر . وحتى لو استطاع ذلك فلن تفيده هذه البداية المطلقة كثيراً ، بل إن النماذج التي تقدمها التجارب الاخرى تغنينا عن كثير من الجهود والمحاولات التي جُرِّبت من قبل فلم توصل الا إلى طريق مسدود . غير أن الامور كثيراً ما تصل إلى حد المحاكاة الببغائية الساذجة : فنجد انصار النموذج الغربي الرأسمالي يقلدون أنماط الحياة الترفية الاستهلاكية التي بلغتها المجتمعات الغنية بعد معاناة طويلة ، مع أن مجتمعات هؤلاء المقلدين ما زالت تفتقر إلى أبسط ضرورات الحياة الآدمية في كثير من جوانب معيشتها . بل قد نجد منهم من يحاكي

الغربيين في أسلوب تعاملهم وطريقة كلامهم وتفاصيل إشاراتهم وإيماءاتهم، وربما امتدت المحاكاة إلى أمور يعترف الغربيون أنفسهم بأنها من عيوبهم الأساسية . ومن جهة أخرى فإن أنصار النموذج الاشتراكي كثيراً ما يحصرون جهودهم في محاولة التطبيق الحرفي لنظريات ظهرت في مجتمعات ذات بناء وتاريخ مخالف ، دون أي اجتهاد في اعادة صياغة النظريات وفقاً لظروف المجتمع المحلية . بل إن كفاحهم كثيراً ما ينحصر في ترديد عبارات وصيغ مكررة محفوظة ، لا تفهمها الجماهير ولا تجد فيها تعبيراً عن واقعها أو اقتراباً من مشاكلها ـ وبذلك يعطي هؤلاء الفرصة لخصومهم كي يتهموهم « بالعمالة » ، وهو لفظ إن لم يكن يعبر عن الاشتغال لمصلحة الغير لقاء مقابل مادي ، فهو على الأقل يعبر عن التبعية الفكرية التي قد تصل ، في الحالات المتطرفة ، إلى حد تلقي التعليمات الجاهزة وتطبيقها دون أي تصرف .

تلك اذن أنواع من المحاكاة الحرفية تتضمن كلها ضياعاً للاصالة وعجزا عن التعبير الصادق عن الذات ، وتنشأ عن فراغ وخواء داخلي لا يكون هناك مفر من ملئه بمضمون مستمد من نموذج خارجي . فاين اذن تكمن الاصالة في مثل هذه الحالات ؟ من الواضح أن النموذج لوكان نابعاً من واقع المجتمع نفسه ومعبراً عن ظروفه الفعلية ، أو لو كان يتضمن اعادة تشكيل أساسية لنموذج مجرب في مجتمعات أخرى ، بحيث يتلاءم مع الواقع الذي نعيشه بكل عناصره ، لكان عندئذ نموذجاً أصيلاً . وهنا تكون الأصالة هي أن نتأمل أنفسنا جيداً من الداخل ، ونتلمس الحلول لمشاكلنا من عناصر الواقع الذي نعيش فيه ، أو نجعل من واقعنا محوراً يدور حوله كل مانستمده من غيرنا .

غير أن هناك نوعاً آخر من المحاكاة ، يوصف بأنه لا يتضمن أي خروج عن الاصالة ، بل يقال انه هو نفسه التعبير الحقيقي عن الأصالة ، وأعني به محاكاة أسلافنا والعودة إلى نموذج الحياة الذي كان سائداً ابان انتشار دعوتهم وازدهار دولتهم . وقد يتخذ هذا النموذج شكلاً إسلامياً ، فيقال ان صيغة التقدم الوحيدة المتاحة لنا هي أن نعود إلى اسلام السلف الصالح ، مادام هؤلاء

قد تمكنوا بفضل إيمانهم من تثبيت دعائم دولة كبرى وقهر أعظم أمبرطوريات التاريخ القديم . وقد يتخذ شكلاً عربياً . فيشير أنصاره إلى أمجاد العروبة في عصرها الذهبي ، على الصعيد العسكري والسياسي والحضاري والعلمي ، ويدعون إلى بعث هذه الامجاد والتشبه بها من جديد . وفي معظم الحالات يتخذ هذا النموذج شكلاً يجمع بين الاثنين ، أي بين الاسلام والعروبة .

هذا النوع من محاكاة الأجداد ، أو ـ حسب العبارة التقليدية ـ الاقتداء بالسلف الصالح ، يعد في نظر الكثيرين الحل الامثل لمشكلة الاصالة . فنحن في هذه الحالة نعود إلى جذورنا ، ونرتد إلى اصولنا . ومن ثم فاننا في واقع الامر ، لا نحاكي أحداً ، لأن المحاكاة تكون بين طرفين متغايرين ، وهو مالا ينطبق على العودة إلى الذات في منابعها الاصيلة .

ولكن ، هل تكمن الاصالة في مثل هذه العودة إلى الماضي بحق ؟

من المؤكد أن معظم الاذهان تربط بين مفهوم الاصالة وفكرة الرجوع إلى الجذور البعيدة في الماضي ، حتى لو لم تكن تتوافق على أن هذا الرجوع هو الصيغة المثلى لحل المشكلات الحضارية الراهنة للمجتمع . ومع ذلك يبدو لي أن الامر يحتاج إلى وقفة متأنية نحلل فيها عملية العودة إلى الماضي ، لكي يتبين لنا إن كانت تلك أصالة خالصة ، أم أن فيها قدراً ـ يزيد أو ينقص ـ من المحاكاة ، وبالتالي من الافتقار إلى الاصالة .

إن أنصار الاقتداء بالسلف الصالح يركزون دعوتهم على فترة معينة من التاريخ ، هي على وجه التحديد فترة صدر الاسلام . والنموذج الذي يدعون إلى الاقتداء به هو نموذج الاسلام الأول ، إسلام الدعوة والكفاح والانتصار وبناء الحياة الجديدة ، أي عصر النبي والخلفاء الراشدين . وربما توسع بعضهم فامتد إلى نهاية القرن الاول وأوائل الثاني من الهجرة ، ولكن المهم في الامر أن بؤرة الاهتمام ، ومركز الاشعاع هو أقدم عصور الاسلام . ويعترف أنصار هذه الدعوة انفسهم ، بأن الفترة التي تلت ذلك ، أعني الفترة التي انفصلت عن عصر الانتصار الاول ، كانت في معظم الاحيان فترة تدهور وتراجع وخروج عن خط

القويم وعن النموذج الرائع الذي ضربه لنا المسلمون الأوائل .

وبعبارة أخرى ، فإن معظم فترات التاريخ الاسلامي كانت - باعتراف أنصار هذا الرأي - «انقطاعاً» عن المسار الذي بدأ بداية جيدة،وخروجاً أو انحرافاً عن الاتجاه القويم . أي أننا حين يراد منا أن نعود اليوم إلى هذا النموذج ، لا بد أن نقفز قفزة هائلة فوق الجزء الاكبر من التاريخ العربي الاسلامي ، ونعود إلى أول فتراته ، ونسقط من حسابنا جزءاً كبيراً من الزمن الذي يفصل بيننا وبين هذا العصر الاول .

هذا الانقطاع ، وهذه القفزة فوق فترة زمنية طويلة ، تسقط شرطاً أساسياً من شروط الاصالة ، وهو « الاستمرار » . فصحيح أن العصر الذي يراد منا أن نقتدي به ، ينتمي إلى جذور تاريخنا البعيد ، ولكنه لم يظل ممتداً على نحو متصل حتى وقتنا الراهن . فنحن في حالة النموذج الاسلامي ، نعترف صراحة بالانقطاع حين نقول اننا تنكبنا طريق السلف الصالح منذ القرون الاولى ، أي أن معظم فترات تاريخنا كانت خروجاً على النمط الاول . ونحن نعلم أن الاصالة في نسب إنسان أو فرس ، إنما تعني أن يكون هذا النسب مستمراً أو متصلاً من فترة معينة في الماضي حتى الوقت الحاضر ، ولو حدث أي انقطاع في النسب خلال هذا المسار لما عاد هذا أو ذاك أصيلاً .

وهكذا نجد لزاماً علينا أن نعيد النظر في موقف أولئك الذين يحددون الاصالة بأنها العودة إلى جذورنا الضاربة في أعماق الماضي . فحدوث انقطاع أساسي بين الحاضر وبين هذا الماضي البعيد يؤدي إلى الاحساس بنوع من « الاغتراب » بين الانسان وبين جذوره البعيدة. وكما اننا في حالة محاكاة النماذج الاجنبية المعاصرة ، نشعر باغتراب «مكاني » لأن هذه النماذج دخيلة علينا ، تنتمي إلى بقاع تفصلنا عنها مسافات مادية (ومعنوية) كبيرة ، فكذلك نشعر باغتراب « زماني » حين يطلب الينا أن نقفز فوق الزمن قفزة هائلة ، ونتجاهل معظم فترات تاريخنا ، ونقتدي بنموذج قديم في ظروف أصبحت مختلفة عنه كل الاختلاف ، وفي عالم لا تربطه بعالم الاسلاف أية صلة . في الوقت الذي نعترف

فيه صراحة بأن الخيط الذي كان مفروضاً أن نظل ممسكين به ، منذ ذلك العصر الذهبي القديم ، قد انقطع منذ أمد بعيد .

وهكذا تؤدي هذه الملاحظة إلى نتيجة هامة ، هي أن الربط بين الاصالة والعودة إلى الماضي قد لا يكون صحيحاً على الدوام ، وذلك حين ينقطع الخط المتصل الذي يربط بين الماضي والحاضر . وفي مثل هذه الحالة نستطيع أن نتصور نوعاً من « الاغتراب الزمني » الذي يشعر به الانسان المعاصر إزاء تراث يراد منه بعثه بعد انقطاع طويل ، وفي ظروف أصبحت مغايرة إلى أبعد حد .

* * *

فإذا كان من الصحيح أن الاصالة لا ترتبط ضرورة بالرجوع إلى الماضي ، فإن مشكلة الاصالة والمعاصرة تكتسب عندئذ طابعاً أعقد بكثير مما تبدو عليه للوهلة الاولى .

ذلك لان الوضع الشائع للمشكلة هو إيجاد تقسيم ثنائي : فأنت إما أن تكون أصيلاً أو معاصرا . إما من المتعاطفين مع الماضي أو من دعاة الحاضر . إما داعية إلى الرجوع إلى التراث ، أو نصيراً للتحديث . فإن لم تكن من انصار القديم فأنت حتماً « متغرب » (ولفظ التغرب يستخدم في هذا السياق ببراعة ، إذ يجمع بين غربة المرء عن مجتمعه ، وبين انحيازه « للغرب » الذي هو حامل لواء الحضارة المعاصرة) . أما محاولة التوفيق بين الطرفين فلا تشكل في واقع الامر موقفاً ثالثاً ، لانها لا تعدو أن تكون أخذا من كل منهما بطرف .

على أن في هذا التقسيم الثنائي تبسيطا مفرطا . فعالم الواقع ليس دائماً على صورة « إما هذا وإما ذاك وإما كلاهما معاً » ، بل أن هناك حالات أشد تعقيدا من ان تُرَدّ إلى مثل هذه الصيغة المبسطة . وفي الحالة التي نحن بصددها ، يصادفنا أولئك الذين يغتربون عن التراث القديم لانهم يرونه أضيق نطاقاً بكثيرمن الواقع المعقد الذي يعيشون فيه ، ولانهم يرونه عاجزاً ـ بحكم الظروف التي نشأ فيها ـ عن الاجابة عن كثير من الاسئلة التي تواجه إنسان اليوم ، وحتى لو استخلصنا منه اجابات كهذه بالاجتهاد ، فيكون مقدار الجهد الذي نبذله في عملية الاستخلاص والاستنباط هذه معادلا للجهد الذي نبذله لو

بدأنا من جديد . وبغض النظر تماماً عن مدى اتفاقنا أو اختلافنا مع هؤلاء ، فانهم يمثلون فئة مخلصة ؛ لا تسعى إلى الهدم أو التنكر للماضي،وانما تحرص على أن تعطي الحاضر حقه كاملاً . ولكن المهم في الامر أن هؤلاء ، مع شعورهم بالاغتراب إزاء الماضي البعيد ، قد لا يكونون « متغربين » على الاطلاق ، أعني أنهم قد لا يكونون منحازين آلياً إلى حضارة الغرب ، على الصورة التي ترسمها كثير من الكتب الشائعة لكل من يبدي تحفظاً على فكرة العودة إلى التراث القديم .

هنا نجد موقفاً أشد تعقيداً مما تصوره لنا القسمة الثنائية التي تحصرنا فيها مشكلة « الأصالة والمعاصرة » . فنحن هنا إزاء عقول لا تتحمس لحضارة الغرب أو تحاكيها محاكاة عمياء ، وتدرك على وجه الخصوص أن القيم واتجاهات السلوك الانساني لا تُنقل آلياً من حضارة إلى حضارة،ولكنها تدرك في الوقت نفسه أن الخلاص الذي يقدَّم إليها في صورة عودة إلى نمط الحياة والفكرة السائدين في عصر ذهبي غابر ، لن يحل المشكلة ، ولن يقدم الا إطاراً شديد العمومية ، يتعين علينا أن نملأه بمضمون لا بد أن يستمد كله من ظروف حياتنا الراهنة . هذه الحالة الحقيقية ، التي تكاد تكون مأساوية ، موجودة بيننا ، ولكن أين موقع أصحابها على خريطة « الأصالة والمعاصرة » كما يرسمها سيل الكتابات الذي عالج هذا الموضوع ؟

* * *

ويؤدي بنا امعان التفكير في النقطتين السابقتين ، اللتين تخفق فيهما صيغة « الأصالة والمعاصرة »،إلى نتيجة هامة تكشف عن قصور ثالث في هذه الصيغة . ذلك لأننا ، حين نضع أنفسنا أمام بديلين يتعين علينا أن نحدد موقفنا منهما ، أحدهما هو ماضي حضارتنا الخاصة ، والآخر هو حاضر حضارة أخرى مستقلة وغريبة عنا ، فاننا لن نجد عندئذ اجابة عن تساؤل أساسي :

وأين حاضرنا نحن ، وواقع الحضارة التي نعيش فيها من هذين البديلين ؟ ! اننا سواء اخترنا أن نعود إلى تراثنا القديم ، أو أن نقتبس أفكار حضارة الغرب وأساليبها ، أو حتى أن نبحث عن صيغة للتوفيق بين الاثنين ،

فسوف نتعامل خلال ذلك كله مع طرفين خارجين عن الواقع العربي الراهن : فالماضي البعيد تفصلنا عنه مسافة تاريخية شاسعة وتطورات وخبرات هائلة اكتُسبت خلال حقبة طويلة من الزمن ، وحاضر الغرب تفصلنا عنه قيم وتقاليد وتراث يصعب أن يتلاقى طرفاها بعد أن تشعب مسارهما منذ وقت طويل في طريقين مستقلين . ومعنى ذلك أن الطرح الشائع للمشكلة يحصرها في اطار بديلين لا ينطبق أي منهما على الحاضر العربي ، على مفاهيمه وظروفه ومقولاته وإشكالاته المميزة ، وانما ينطلق أحدهما من الماضي العربي ، والآخر من الحاضر غير العربي . فعلام تدل هذه الطريقة في طرح المشكلة ؟ انها لا تدل إلا على خواء الحاضر والعجز عن ملئه بمحتوى مستمد من طبيعته الخاصة ، لا من عناصر بعيدة عنه زمانياً أو مكانياً . بل إن الصيغة ذاتها إنما هي تعبير مبطن ، غير مباشر ، عن واقع التخلف ، أو تخلف الواقع . ويظهر ذلك بوضوح تام حين نقارن الإشكال الحضاري الذي تعبر عنه هذه الصيغة في مجتمعاتنا بالإشكال الحضاري لبلاد العالم المتقدمة . ففي هذه الحالة الأخيرة لا نجد التماسًا للحلول في تراث قديم ، أو في اقتباس عناصر حضارات أخرى ، وانما تتعلق الإشكالات كلها بطبيعة الواقع القائم بالفعل ، وتُستمد من عناصر الحياة المحيطة بانسان هذه المجتمعات . وعندئذ تكون المشكلات المطروحة من نوع : مشكلة القيم الانسانية في مقابل القيم المادية ، أو علاقة الانسان بأدوات عمله ونتاج عمله ، أو تأثير المعرفة العلمية على مصير الانسان ، الخ . .

مجمل القول إن الاشكال الحضاري ، في هذه الحالة الأخيرة ، يعبر بوضوح عن حاضر ممتلىء ، على حين أن إشكالنا ، كما تعبر عنه صيغة « الاصالة أو المعاصرة » يغفل الواقع المحلي القائم ، ومن ثم فهو إشكال « الحاضر الفارغ » الذي يراد ملؤه بمضمون غير منبثق من داخله .

أين إذن تكمن الأصالة ؟

لنعد مرة أخرى إلى المعنى اللغوي للفظ ، كيما نستمد منه التوجه السليم . إن الأصالة هي أن نكون صادقين مع أنفسنا ، وأن نستوحي لمشكلاتنا

حلولاً مستمدة من واقعنا . وهي بهذا المعنى ليست على الاطلاق بديلاً لمعايشة العصر ، وإنما هي على الأصح أفضل شكل لتلك المعايشة، أي هي الشكل « الأصيل » للمعاصر .

وهكذا يمكننا أن نعد الاصالة نقطة تلاقي بعدين أساسيين :

أولهما الابتكار والابداع ، لأن المواجهة « الأصيلة » للمشكلات تنطوي حتماً على عنصر ابداعي أساسي يتيح لنا أن نبتكر الحلول دون أن نجري وراء الآخرين الذين توصلوا إلى حلولهم في ظروف مختلفة ، وفي مواجهة مواقف مغايرة .

وثانيهما البعد الزمني : إذ أن محو التعارض بين الأصالة والمعاصرة لا يعني الغاء البعد التاريخي . والتزام المجتمع الحريص على أصالته بظروفه الخاصة ورفضه للمحاكاة العمياء ، لا يعني أن هذا المجتمع قد رفض ماضيه أو تنكر له . ذلك لأن كلا منا يحمل ماضيه على أكتافه في حاضره ، وحين نقول ان الحلول الأصيلة هي تلك التي تُستمد من واقع المجتمع ، فإن مفهوم الواقع هنا يحمل في طياته كل ماضي هذا المجتمع وتراثه . ومن المؤكد أن تاريخ المجتمع وتجاربه الموروثة كلها تشكل جزءا لا يتجزأ من واقعه الذي يحياه . وعلى ذلك فإن الحلول التي نقول انها ينبغي أن تستمد من الواقع الذي نعيش فيه ، لا بد أن تتضمن في الوقت ذاته حكمة الماضي وخبرة التراث بقدر ما تتضمن من عناصر الابداع والتطلع إلى المستقبل .

ومجمل القول ان الاصالة الحقيقية تكمن في قلب المعاصرة ، دون أن تتنكر للماضي . ومقياسها الحقيقي هو أن تعرف كيف تبتكر حلولا صادقة وملائمة لمشكلاتك التي تعيشها في عصرك ، مستعيناً بكل ما تحمله من خبرات ماضيك ، دون أن تخدع نفسك أو تغالطها ، أو تنقل عن الاخرين بغير وعي بالاختلاف بين ظروفك وظروفهم .

وحين تُفهم الاصالة على هذا النحو ، يتضح زيف التقابل التقليدي الذي

يضعها في مواجهة المعاصرة ، ويتبين خطأ التفسير الذي جعل اللفظين مرادفين لمعايشة الماضي ومعايشة الحاضر . فقد تكتمل كل شروط الاصالة في مجتمع يعايش عصره معايشة كاملة ، وقد تضيع كل مقومات الاصالة في مجتمع لا يعرف لنفسه مخرجاً إلا أن يحاكي ماضيه البعيد .

الباب الثاني

الفكر الاسلامي وبعض المشكلات المعاصرة

الفصل الخامس

الأسس الفلسفية لحقوق الانسان في العالم الاسلامي المعاصر

إن هناك ما يشبه الإجماع ، في معالجات المسلمين المعاصرين لموضوع حقوق الانسان ، على اتباع منهج واحد ، هو العودة إلى نصوص القرآن والسنة بوصفها المصدر الأساسي لهذه الحقوق . وفي أي بحث يتقدم به مفكر إسلامي معاصر حول هذا الموضوع ، نجد في جميع الحالات تقريباً عرضاً لقائمة الحقوق الأساسية التي تقول بها المواثيق والاعلانات الحديثة ، مع إيراد آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدل على أن هذه الحقوق قد عُرفت في الاسلام من قبل . ولما كانت الكتب المقدسة تؤكد جميعها تلك المبادىء الأخلاقية الأساسية التي اكتسبتها البشرية بعد خبرة طويلة ، والتي أكدتها الفلسفة والحكمة الانسانية منذ القدم ، فإن مهمة هؤلاء الباحثين في الاهتداء إلى نصوص تؤيد حقوق الانسان الرئيسية لن تكون في هذه الحالة بالمهمة العسيرة ، لا سيما وأن عمومية النص الديني تسمح باستخلاص معانٍ متعددة ومتشعبة منه .

هذه المحاولات ، التي تحقق أحياناً نجاحاً ملحوظاً ، تعد مصدر فخر كبير للمفكر المسلم في العصر الحاضر . ومن الجدير بالذكر أن هذا الفخر لا يرجع إلى اعتقاده بأن قاعدة حقوق الانسان ، في كتاب الاسلام المقدس ، أوسع منها في المواثيق الحديثة ، بقدر ما يرجع إلى أن تلك النصوص الدينية التي أكدت حقوق الانسان الأساسية « أقدم » بكثير مما عرفته الحضارة الغربية . وهكذا

تجدهم يؤكدون أن الحقوق كلها موجودة ، وربما أضاف البعض حقوقاً اخرى أو أكد أن الحقوق المعروفة معروضة بصورة أكثر تفصيلاً ، ولكن التأكيد ينصب في أغلب الأحيان على الأسبقية الزمنية أكثر مما ينصب على المضمون نفسه . فالكل ، تقريباً ، يصلون آخر الأمر إلى نتيجة واحدة : لقد عرفنا نحن هذه الحقوق قبلهم !

هذه الحقيقة الأساسية معناها : أن الأساس الأول لفكرة حقوق الانسان في الذهن الإسلامي المعاصر ، أساس ديني . ونستطيع أن نحدد وجهة النظر التي ترتكز على هذا الأساس الديني في عبارة « نموذجية » قالها أحد كبار القانونيين المصريين في صدد حديثه عن حقوق الانسان في الاسلام : « الاسلام أقرّ الدولة القانونية ، التي تحكم بالشريعة ، وترعى حقوق الانسان ، قبل استقرار هذا المبدأ الذي لم يظهر في أوروبا بوضوح إلا بعد الثورة الفرنسية »(*) .

هذه العبارة تُعد في نظرنا نموذجية ، لأنها تنطوي على عناصر تتكرر لدى معظم الكتاب الذين عالجوا هذا الموضوع من وجهة نظر اسلامية ، وهي :

أولاً : إن المقارنة تجري بين الاسلام والغرب من أجل تأكيد مبدأ « الأسبقية الزمنية للاسلام » ، وهو المبدأ الذي يهتم به الكاتب أكثر من اهتمامه بإثبات تفوق المفهوم الاسلامي لحقوق الانسان على المفاهيم الغربية .

ثانياً : إن المقارنة تعقد بين « الاسلام » و « أوروبا » ، أي بين عقيدة وقارة ، أو عقيدة وحضارة (على أساس أن أوروبا = الحضارة الغربية) ، وهي مقارنة غير جائزة ، لأن أحد طرفيها مقدس والآخر دنيوي ، وأحدهما وحي إلهي والآخر ممارسة تاريخية .

ثالثاً : إن إقرار الاسلام للدولة القانونية شيء مختلف كل الاختلاف عن

(*) عثمان خليل عثمان : تطور مفهوم حقوق الانسان ـ مجلة عالم الفكر ، مجلد ١ عدد ٤ ص ١٥ .

وجود هذه الدولة بالفعل خلال التاريخ الاسلامي وعن طريق الممارسة الفعلية في الحكم .

ومع ذلك فإن المؤلف يعتبر أن مجرد الاقرار النظري للمبدأ ، في نصوص العقيدة ، معناه أن الدولة القانونية تحققت بالفعل ، أو أن المبدأ قد اعتُرف به واقعياً - وهو أمر تكذبه أبسط معرفة بالتاريخ الاسلامي بعد عصر الرسول والخلفاء الراشدين .

هذا الأساس الديني لحقوق الانسان تترتب عليه نتائج هامة ، وتتفرع عنه أهم السمات التي تتميز بها نظرة العالم الاسلامي إلى هذا الموضوع ، وأعني بها :

أن أساس حقوق الانسان : ١ - مقدس - ٢ - وقديم - ٣ - وليس مستمداً من خبرة أو تجربة إنسانية .

* * *

١ - عندما تتخذ فكرة حقوق الانسان ، في ذهن الانسان العربي المسلم ، طابعاً مقدساً ، يرجع إلى أصول إلهية ، فإن هذا لا يبدو غريباً كل الغرابة بالنسبة إلى تطور مفهوم حقوق الانسان بصورة عامة . فمن الأمور التي يتفق عليها معظم الباحثين في هذا الموضوع أن هناك أساساً ميتا فيزيقياً لفكرة حقوق الانسان ، يتمثل في وجود نظرة معينة إلى الطبيعة البشرية ، تفترض أن الانسان كيان له كرامته واحترامه ، وانه ولد حراً ومتساوياً مع الاخرين ، وأن مظاهر القهر والاستعباد ترجع إلى أسباب اجتماعية ، وليست مظاهر تنتمي إلى « الطبيعة » ذاتها . هذا الأساس الميتافيزيقي يرجع إلى أصول من أهمها العقائد الدينية . وأقول ان العقائد الدينية من أهم هذه الأصول ، ولكنها ليست هي الأصل الوحيد ، لأن الفلسفات - التي كان البعض منها وثنياً - قد أسهمت أيضاً بدور لا يستهان به في بلورة فكرة الكرامة البشرية، فضلاً عن أن الحكمة التشريعية ، التي وصلت إلى درجة عالية من النضج في عصر مثل عصر بركليز ؛ وقبل ذلك في شريعة حمورابي ، لم تكن ترجع مباشرة إلى أصول دينية ، بل كانت أحياناً بعيدة عن هذه الأصول كل البعد . كذلك ينبغي الا نغفل تأثير

الآداب والفنون القديمة في تشكيل فكرة الانسان بوصفه كائناً مميزاً له حقوق ينبغي صيانتها .

ومع هذا كله فقد كان للعقائد الدينية ، وخاصة عقائد التوحيد الثلاث ، دور رئيسي في تأكيد القيمة المطلقة للانسان ، الذي ينبغي الا يُتخذ وسيلة أو أداة لغيره . ومن المؤكد أن الدفعة المعنوية التي بعثتها تلك العقائد كانت من أهم العوامل الحافزة لتلك الحركة التي تعاقبت عبر عصور عديدة ، من أجل استخلاص حقوق الانسان وجعلها حقيقة واقعة .

ولو بحثنا في السمات التي تميز الاسلام ، بوصفه ديناً توحيدياً ، في نظرته إلى الانسان التي يبني عليها فهمه لحقوقه ، لوجدنا أن الاسلام يجعل للانسان طبيعة مكرمة مستمدة من كونه « خليفة » لله . هذا التكريم مطلق ، لا يتقيد بجنس أو مكانة اجتماعية ، وإنما هو تكريم للانسان بما هو كذلك ، ومن حيث علاقته الفريدة بخالقه فحسب . وإذن فهناك طبيعة خاصة يفترضها الاسلام للانسان ، ومن هذه الطبيعة ، التي تحددت معالمها في القرآن ، تُستمد حقوقه . فالانسان الذي تحددت طبيعته على أنه خليفة لله في الأرض ، لا يصح أن يُضطهد أو يظلم أو تسلب حريته أو يفرق بينه وبين أخيه على أساس العرق أو اللون ، الخ . . . . . .

ويحدد باحث معاصر هذا الأساس الديني لحقوق الانسان في الاسلام فيربطه بفكرة القداسة إذ يقول : « ولكن للانسان قداسة ولحقوقه قداسة ، جوهرها وسندها ما فيه من روح الله ، وهذا ما لم يخطر على بال كثير ممن يتكلمون عن حقوق الانسان التي إن لم تكن موضع تقديس ايماني فلا ضمان لها ولا أمان . ولا شيء يضر قضية الانسان أكثر من اعتباره عضواً في عالم الحيوان ، لأنه سيخضع للقانون الذي يسود الطبيعة ، مع أنه فوق الطبيعة وسيدها بكل ما فيها »[1] . ومثل هذا الرأي يتكرر مراراً لدى المفكرين

---

(١) انظر : د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : « نظرة القرآن لمكانة الانسان في الكون ولحقوقه » ص ٢٤ بحث في « الملتقى الاسلامي المسيحي الثالث » ، تونس مايو ١٩٨٢ .

الاسلاميين المعاصرين ، الذين يسعون إلى تأكيد أهمية مفهوم حقوق الانسان في الاسلام . فهم جميعاً متفقون على أن القداسة التي يضفيها القرآن على حقوق الانسان هي خير ضمان لهذه الحقوق[1] .

من السهل إذن أن نرى أن هذا الأصل « المقدس » لحقوق الانسان ، الذي يرجع إليه المفكرون المعاصرون في العالم الاسلامي بلا انقطاع ، له سماته المميزة. فحقوق هذا الكائن الفاني ، المتغير ، أي الانسان ، مستمدة من مصدر أزلي . وهذه الحقوق تضمنها نفس الجزاءات التي تضمن « الخير والشر » في العقيدة الدينية : فالحساب على مخالفتها يتم في الحياة الاخرى ، ولا توجد جزاءات دنيوية محددة تعاقب من يخرقها . وبعبارة أخرى فإذا لم يكن إيمان الحاكم صادقاً ، فلن يردعه شيء عن انتهاك تلك الحقوق ، ولن يستطيع مواطنوه المضطهدون أن يهيبوا ضده بأي شيء سوى الجزاء الأخروي .

ولنتأمل في هذا الصدد نصاً آخر ، للباحث نفسه ، يعلق فيه على كلمة للصوفي المسلم المشهور ابن عربي أكد فيها أن الله خلق الانسان على صورته ، فيقول : « فإذا كان الله قد خلق الانسان على صورته فإن هذا الصوفي يقول إن من يراعي الانسان فهو يراعي خالقه »[2] .

هذا إذن هو الضمان الذي تقدمه وجهة النظر الدينية لحقوق الانسان : إذ ينبغي أن تصان هذه الحقوق مراعاة للخالق . ومراعاة الخالق تفترض مقدماً سيادة الايمان ، إذ أن المجتمع الذي يختفي فيه الايمان يستطيع بسهولة أن

---

(١) ينبغي أن نلاحظ أن النص السابق يضيف إلى الموضوع بُعداً آخر ، إذ أن إنكار قداسة الإنسان ، حسب وجهة النظر الدينية ، لا بد أن يؤدي في نظره إلى تأكيد حيوانيته . وهكذا لا يتنبه الكاتب إلى أن هناك بديلاً ثالثاً ، اختارته جميع المواثيق الحديثة لحقوق الإنسان ، هو أن الإنسان يكتسب حقوقه بوصفه إنساناً ، متغيراً ، فانياً ، يخطىء ويتعلم من أخطائه ، ويجرّب وينضج بفضل تجاربه . فلا هو بالكائن المقدس ، ولا هو بالحيوان ، أو إن شئت فقل إن تاريخه سعي دائم لتجاوز أصوله الحيوانية وللوصول إلى نوع من القداسة يكتسبه بجهده وكفاحه ، ولا يتلقاه جاهزاً . غير أن وضعنا أمام هذا الاختيار بين القداسة والحيوانية هو ، بغير شك ، حيلة لا شعورية يلجأ إليها أنصار المفهوم الديني لكيلا يدعوا لأحد مجالاً سوى أن يسلّم بوجهة نظرهم .

(٢) أبو زيدة ، الموضع نفسه .

يضرب بحقوق الانسان عرض الحائط ، ما دامت مراعاة الخالق ليست من أهداف مجتمع كهذا. وبعبارة أخرى ، فالمجتمع الذي تراعى فيه حقوق الانسان هو ذلك الذي تختفي فيه ، أصلا ، المصالح الدنيوية وأطماع الحكام وشهوتهم إلى القوة والسيطرة والمال . مثل هذا المجتمع ، الذي يخشى غضب الله فوق كل شيء، هو وحده الذي يحفظ حقوق الانسان ، وفقاً لوجهة النظر الدينية . وهكذا فإن النظرية تصلح لمجتمع الايمان المثالي وتطبق فيه بنجاح . وهذا شيء رائع ، ولكن ماذا عن تلك المجتمعات التي تسودها الاطماع الدنيوية ، ويتوارى فيها الايمان ، على مستوى الطبقات الحاكمة والمسيطرة على الأقل ؟ إن حكام مثل هذه المجتمعات لن يحرصوا كثيراً على مراعاة الخالق ، فما السبيل إلى انتزاع حقوقنا الانسانية منهم ؟ .

من السهل أن نرى أن معظم المجتمعات البشرية تنتمي إلى هذه الفئة الأخيرة . فالمجتمع الذي يسوده الايمان التام هو حلم لا يكاد يتحقق في تاريخ البشر . ولو تتبعنا تاريخنا الاسلامي ، باحثين فيه عن مجتمع الايمان الخالص والتجرد من الأطماع الدنيوية ، لظللنا نتراجع ونتراجع دون أن نهتدي إليه ، إلى أن نتوقف عند عصر الخلفاء الراشدين ، فنرى الكثيرين يصورونه بأنه أقرب المجتمعات إلى ما نبحث عنه ، وإن كان هؤلاء مضطرين إلى الاعتراف ـ بحكم الحقائق التاريخية ـ بأن الصراعات التي شهدها هذا العصر ذاته ، والتي كانت في كثير من الأحيان دامية ، تؤكد أنه لم يخل تماماً من الأطماع والمصالح الدنيوية . وعلى أية حال فإن هذه الفترة المحدودة هي تلك التي يعترف فيها المفكرون المتحمسون للنظرية الاسلامية في حقوق الانسان ، بأن القداسة والايمان العميق قد مارسا فيها تأثيرهما على الحكام ، على حين أن كل من جاءوا بعد هذه الفترة ، أو معظمهم ، قد شوّهوا « الحكم الاسلامي الصحيح » .

فلنسلّم بذلك ، ولكن الا يعني هذا أن الاعتماد على الحس الديني وحده غير كاف ؟ إن الله كرّم الانسان وجعله « خليفة »، هذا صحيح ، ولكن هل يكفي ذلك لردع الحاكم أو الزامه بالاعتراف بحقوق الانسان ؟ إن التاريخ نفسه خير شاهد على أن ذلك لم يكن كافياً . فالضمان الوحيد لحقوق الانسان يصبح

عندئذ ضماناً إلهياً . فإذا تخلى الحاكم عن التقوى الشاملة الكاملة ، وتملكته الأطماع البشرية المألوفة ، أصبحت حقوق الانسان بلا دعامة ، بلا أساس ، بلا ضمان . ولو قيل للحاكم « لا تضطهد رعاياك لأن فيهم روح الله مثلك » أو «لا تسلبهم حياتهم أو حريتهم حتى لا تغضب الله»، فلن يرتدع، لأنه ابتعد منذ البداية عن طريق الايمان ، واتخذت أفعاله (بغض النظر عن شكليات أداء الشعائر)خطاً دنيوياً بحتاً ، بحيث لا يعود « الأمر اللاهوتي » السابق يمارس عليه تأثيراً . فإذا لم يوجد ضمان بشري ، تاريخي ، دستوري ، لحماية«حقوق الانسان ، عندئذ يصبح الباب مفتوحاً على مصراعيه لانتهاكات لا مثيل لها لهذه الحقوق ـ وهو ما حدث بالفعل في التاريخ .

ومجمل القول انه ، في عالم تسوده المصالح الدنيوية ، يؤدي الاعتماد التام على الضمان الالهي لحقوق الانسان إلى اضعاف هذه الحقوق أو القضاء عليها . وما لم نكن نعيش في عالم التقوى المثالي ، الذي تفترضه النظرية الاسلامية في حقوق الانسان،فإن الوسيلة الوحيدة لحماية هذه الحقوق هي إيجاد ضمانات « انسانية » « وضعية » لها .

والواقع أن قدراً كبيراً من سوء السمعة الذي يلحق بكلمة « القوانين الوضعية»، في جميع الكتابات الاسلامية المعاصرة ، يرجع إلى خلط تقع فيه هذه الكتابات بين المثل الأعلى والواقع . فالنصوص الدينية مثالية ، لا تعاقب من يخالفها إلا بعذاب الآخرة ، أي أنها لا تتضمن جزاء دنيوياً محدداً للحاكم الذي ينتهك حقوق البشر.وحتى لو كانت هناك نصوص تقضي بعزل الحاكم المسيء ، فإن وسائل العزل وكيفيته و« آلياته » غير محددة، ومن ثم يستطيع الحاكم دائماً أن يتجاهلها ويتحداها . أما القانون الوضعي فأمامه واقع يواجهه ، ويقيده ، ويفرض عليه ظروفه الخاصة . وبعبارة أخرى فالنص الديني يتحرك في مجال الحرية المطلقة ، بينما القوانين الوضعية تقيد نفسها بواقع معقد ، متغير ، متعدد الجوانب ، ومن ثم فإن المقارنة التي يعقدها الكثيرون بين الاثنين غير جائزة[1]

---

(١) انظر مثلاً : عثمان عبد الملك الصالح : « حق الأمن الفردي في الإسلام » ـ دراسة مقارنة بالقانون الوضعي » بحث ألقي في « ندوة حقوق الإنسان في الاسلام » الكويت ديسمبر ١٩٨٠ .

إنها مقارنة بين المثل الأعلى والواقع ، بين أحكام نظرية مثالية لم تطبق بالفعل ، وأحكام لا بد لها أن تتقيد بالمتغيرات والمشكلات والصعوبات التي يفرضها الواقع .

والمشكلة الأخرى ، إلى جانب مشكلة عدم وجود ضمانات دنيوية محددة لحقوق الانسان في ظل وجهة النظر الدينية ، هي أن طابع القداسة الذي تتسم به النصوص الدينية سرعان ما تتغير طبيعته على أيدي البشر . فالنصوص الدينية ، كما قلنا مراراً ، لا تحكم بذاتها ، ولا تطبق نفسها بنفسها ، وإنما يطبقها بشر قانون ، لهم مصالحهم وأطماعهم وشهواتهم . وكثيراً ما يقال إن الابتعاد عن الطريق القويم ، الذي ترسمه الشريعة للبشر ، سببه « التشويه » الذي طرأ على أحكام الشريعة نتيجة لانحرافات البشر ، وكأن هناك أساسا ثابتاً يمكن أن يظل على ما هو عليه ، لو لم يشوهه القائمون بالتطبيق . ولكن كل حكم ديني لا يمكنه أن يستغني عن العنصر البشري في التطبيق ، ومجرد وجود هذا العنصر البشري معناه نزع القداسة الأصلية ، وإنزال الحكم الديني من مستوى المطلق إلى مستوى النسبي والمتغير . وهكذا يكون الخلاف ، في حقيقته ، خلافاً بين حكم بشري يعترف ببشريته وحكم بشري أيضاً يدّعي الارتكاز على أساس ديني ، وغالباً ما يكون النوع الثاني أخطر ، لأنه يتيح للحاكم أن يضع نفسه فوق مستوى النقد ، ويضفي هالة من القداسة على أفعال تحركها الأغراض البشرية المألوفة ، بينما الحكم البشري المعترف ببشريته هو ، في الوقت ذاته ، قابل للتبديل والتغيير والنقد .

والواقع أن الأمر الذي سهل الخرق المستمر لحقوق الانسان ، كما أكدها الوحي طوال التاريخ الاسلامي ، هو أن الحاكم كان في الوقت ذاته « خليفة » للرسول يحكم بكل ثقل السلطة التي يستمدها من سلفه العظيم . وبهذا الوصف كان الحاكم هو الذي يتولى تفسير النصوص الدينية ، التي هي في الأغلب عامة إلى حد تقبل معه شتى الاتجاهات ، وكان من الطبيعي ـ إذا استثنينا حالات قليلة ـ أن تتحكم مصالحه الدنيوية في تحديد التفسير الذي يميل إليه .

وهكذا تظهر هنا كل المشكلات التي تترتب على وجود نص إلهي مقدس ، يقوم بتطبيقه بشر فانون ، وتثار هنا كل الصعوبات الناجمة عن التقابل بين الثابت والمتغير والمقدس والبشري ، والروحي والزمني ، والفطري والتجريبي ، والأزلي والتاريخي ، والمثالي والواقعي .

ومجمل القول أنه حين تكون حقوق الانسان مستمدة ، في المحل الأول ، من علاقة الانسان بالله ، لا من علاقة الانسان بالانسان ، فإن المجال يصبح مفتوحاً أمام البشر للتحايل على هذه الحقوق ، مع ادعاء العصمة التي تُنسب للنص المقدس .

* * *

٢ ـ هذا الأساس المقدس لحقوق الانسان ، يتميز أيضاً بأنه « قديم ». ففي عصر نزول الوحي ، والفترة التي أعقبته مباشرة ، كانت الحقوق الانسانية في أوج تحققها. وعلى ذلك فإن الخط البياني لهذه الحقوق ، في الحضارة الاسلامية ، يزداد هبوطاً كلما ابتعدنا عن تلك القمة التي بلغها في « العصر الذهبي » وهو العصر الذي نجد لدى جميع أنصار التراث ، من بين الكتاب العرب المعاصرين ، حنيناً دائماً إليه ، مع كل ما يضفيه الحنين على القديم ، السحيق في القدم ، من مثالية رومانسية تنتقي من الصورة المعقدة ما يلائمها من العناصر ، وتضيف إليها كل ما يشعر الانسان في العصور التالية ، بأنه قد حُرِم منه .

هذا التصور يؤدي بالفعل إلى إلغاء « التاريخ ». فالمسار التاريخي ، عندما يصبح تدهوراً مستمراً بالنسبة إلى نقطة بداية عليا ، لا يعود « تاريخاً » بالمعنى الصحيح . فالباحث في عصرنا الحاضر ، حين يتحدث عن حقوق الانسان ، يقفز مباشرة إلى مصدر الاشعاع الأول ، من القرآن والحديث ، ويُسقط الزمن الواقع بين عصره وذلك العصر ، ويُسقط بالتالي التحولات الهائلة التي طرأت ، خلال ذلك الزمن ، على معاني الحقوق الرئيسية ومداها ودورها في حياة الانسان .

ففي المعالجات المعاصرة لحقوق الانسان ، في العالم العربي ، يعاد استخدام المصدر القديم لهذه الحقوق في ظروف مختلفة كل الاختلاف ، وفي عالم أشد تعقيداً بكثير ، وبعد أن طرأت على الحياة البشرية تطورات لم يكن من الممكن ادخالها في الحسبان في المصدر الأصلي . ويؤدي هذا التباين بين قدم المصدر الأصلي وظروف الحياة الحديثة التي يطبق فيها ، إلى تعدد في المواقف يوازي تماماً ذلك التعدد الذي يطرأ كلما حدث تصادم بين التراث وبين احدى مشكلات الحياة الحديثة في دول العالم الثالث .

فهناك أولاً المحافظون المتزمتون ، الذين يدعون إلى الأخذ بالنص الحرفي للعقيدة بلا تصرف ، ولا يعترفون إلا بالأوضاع التي وردت في ذلك النص والحلول التي أتى بها لهذه الأوضاع . ومن الواضح أن هذا الموقف يؤدي إلى خلق هوة سحيقة ، وازدواجية عميقة ، بين المصدر الذي يستمدون منه أفكارهم ويبنون عليه تصرفاتهم ، وبين الظروف الفعلية التي يعيشون فيها . وتنعكس هذه الازدواجية بوضوح على اخفاقهم في التصدي لمشكلات العصر ، ومخاطبتهم الجماهير ، والأجيال الجديدة بوجه خاص ، بلغة يصعب أن نجد لها انطباقاً على الواقع .

ومن الجدير بالذكر أن هذا الاتجاه الفكري يدعم موقفه بالاشارة الدائمة إلى أن النصوص المقدسة المتعلقة بحقوق الانسان صالحة لكل زمان ومكان - وهي في ذاتها فكرة تعبر عن اتخاذ موقف لا تاريخي منذ البداية . ورغم أننا لا نرغب في الدخول في مناقشة حول مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان ، فإن من البديهيات الواضحة أن الأمور البشرية ، التي يطبق عليها هذا المبدأ ، متغيرة ، وأن تجربة الحياة والتاريخ الانساني تثبت هذا التغير بصورة قاطعة . والنتيجة الضرورية لهذا التباين بين مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان ، من جهة ، وتغير الحالات التي يطبق فيها ، من جهة أخرى ، هي حدوث تخلخل وعدم اتزان في الفكر ، يفتح الباب - في حالة حقوق الانسان - لأشد التفسيرات تبايناً ، ويمكن أن يتسلل منه الاستبداد والطغيان بسهولة ويسر .

لذلك كان من الضروري أن يظهر موقف آخر يخفف من تطرف الموقف السابق ، وهو موقف المتحررين الذين يدعون إلى الاجتهاد والتفسير المرن ، وإضافة الاحكام التي لم ترد في الأصل ، ما دامت تتفق مع مصالح المسلمين . وهذا الموقف توفيقي بطبيعته ، لأنه لا يتجاهل الشريعة ، ولكنه يدخل في تأويله لها عناصر جديدة قد تصل أحياناً إلى حد التغيير الجذري للأصل ، وإن كان هذا التغيير يتم دائماً في اطار الاعتراف ـ الفعلي أو الشكلي ـ بالأصل .

أما الموقف الثالث ، الذي ينطلق من موقع مستقل عن الأصل الديني لحقوق الانسان، فهو موقف الجماعات العلمانية الليبرالية، والجماعات اليسارية التقدمية بمختلف درجاتها ، وهو موقف يستمد هذه الحقوق من الممارسة الفعلية ومن الظروف القائمة ، ويعمل على الافادة من التجربة العالمية في هذا الميدان ، ولا يعترف بخصوصية التجربة الاسلامية إلا في حدود ضيقة ، تقل كثيراً عن عناصر الاتفاق بين هذه التجربة وتجربة الانسان الحديث في أي مكان آخر بالعالم . ومن الجدير بالذكر أن هذا الموقف كان أوسع انتشاراً ، بالنسبة إلى العالم العربي ، في المرحلة السابقة على الحرب العالمية الثانية ، أما في الفترة الراهنة فهو يعاني من ضعف شديد وتناقص مستمر في عدد المؤيدين له .

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن انصار الاتجاه المحافظ يتهمون العلمانيين بالمروق ، وهو اتهام لا أساس له في معظم الحالات . ذلك لأن كل ما يستند إليه هؤلاء العلمانيون هو أن الاعتماد على النص الديني يفتح الباب لشتى أنواع التفسيرات التي قد تؤدي في النهاية إلى ضياع حقوق الانسان . وهم لا يعارضون الاسلام ذاته ، بل يهدفون إلى تجنب النتائج الخطيرة التي ترتبت ، طوال التاريخ، على الاكتفاء بالنص الديني . وهكذا يكون الصراع بين العلمانيين والمحافظين ، في حقيقته ، صراعاً بين نظرة تاريخية واقعية ، ونظرة مثالية لا ـ تاريخية ، أكثر مما هو صراع بين التدين والخروج على الدين .

* * *

٣ ـ وهناك سمة ثالثة ، مستمدة من السمتين السابقتين ، تتصف بها نظرة

العرب المعاصرين إلى حقوق الانسان ، كما استمدت من تعاليم الاسلام ، هي، أن هذه الحقوق ليست تجريبية ولا نسبية ولا متطورة . هذا الطابع الثابت لحقوق الانسان في الاسلام يعد مصدر فخر في نظر المفكرين الاسلاميين ، ولكنه في الحقيقة يؤدي إلى فقدان عناصر هامة اكتسبت بفضلها المجتمعات الحديثة فكرتها عن حقوق الانسان .

ولكي ندرك ما يضيع في ظل هذه النظرة السكونية إلى حقوق الإنسان ، علينا أن نقارن بينها وبين النظرة الحديثة كما تبلورت حتى وصلت إلى ما هي عليه في مواثيق حقوق الإنسان المعاصرة . هذه النظرة الحديثة تجريبية ، بالرغم من أنها بُنيت ـ كما قلنا من قبل ـ على تصور ميتافيزيقي معين للطبيعة البشرية وكرامة الإنسان . فهي قد نمت ببطء ، ومن خلال تجارب طويلة كان بعضها مريراً . وخلال هذه التجارب ظل الإنسان ينتزع حقاً له تلو الآخر ، ويخوض في سبيل ذلك شتى أنواع الصراعات والمعارك . ولكن أي حق كان يكتسبه ، بعد هذا الكفاح الصعب ، كان يستقر بوصفه مكسباً قانونياً لا يمكن العدوان عليه . كذلك فان تفسير الحق الذي يُكتسب بهذه الطريقة لا يتعرض للتعسف وسوء التأويل ، لأن التجربة ذاتها هي التي تحدد معنى الحق وطريقة استخدامه .

أما في ظل النظرة الإسلامية فإن اكتساب الإنسان للحق يبدأ كاملاً في العصور الأولى للاسلام ، ثم يتناقص بالتدريج . وخلال التاريخ الطويل تحدث ، في الممارسة والتطبيق ، تراجعات ، وتأويلات مزيفة ، ولا تكون وظيفة التاريخ هي تثبيت الحق وزيادته وضوحاً ، بل زعزعته وزيادة غموضه .

وهكذا فإن التجربة الحديثة تبدأ متواضعة ، ثم تواصل مسارها بطريقة عينية واقعية ، وتكسب لنفسها موقعاً تلو الآخر ، وتحتفظ بكل موقع جديد تحصل عليه . أما حين تكون البداية طموحة أكثر مما ينبغي ، وحين يظل الأساس مثالياً نظرياً ، فإن الواقع المعاش يُترك خالياً لكي تتلاعب به الأهواء الدنيوية وتتحايل على الأصل الديني الذي تدّعي دائماً أنها تنتسب اليه ، وتستغل

عمومية النص الديني من أجل تبرير كل ألوان الاستبداد وكل مظاهر الإساءة إلى حقوق الإنسان .

وحسبنا أن نشير هنا إلى الاختلافات الهائلة التي دارت حول مفهوم « الشورى » في الإسلام ، حيث تسمح النصوص العامة بكل درجات التطرف ، يميناً ويساراً ، في التأويل . وحيث وصل الأمر بأحد المسلمين المتحمسين إلى أن يعلن ، في مناقشة دارت حديثاً(*) على صفحات الجرائد الكويتية ، أن الإسلام الحقيقي لا يعرف الديمقراطية وإنما يؤيد حكم الفرد وولايته على المسلمين ، وتسلطه لا الأغلبية . في مثل هذه الحالات ، تكون دائماً إلى « الإسلام الحقيقي » ، فكل درجة من درجات الطيف اللوني تمثل ، في نظر صاحبها ، الإسلام الحقيقي الذي يرى أنه هو وحده الصحيح ، ولا يمكن أن يلومه أحد على ذلك ما دام النص شديد العمومية . وهكذا ينتهي الأمر إلى أن يقوم صاحب كل رأي بإسقاط موقفه الخاص ، الذي قد يكون نابعاً من تحيزات أو مصالح خاصة ، على الإسلام ، كما لو كان هو وحده الموقف الذي يعترف الدين بصحته .

والأهم من ذلك أن هذا الرجوع الدائم إلى « الإسلام الحقيقي » ، لا إلى التجربة والممارسة الفعلية خلال التاريخ ، يؤدي إلى إضفاء طابع القداسة الدينية على أي تأويل متعسف ، ويجعل المعترض عليه « كافراً » ، لا مجرد معارض سياسي ، وهو وضع ينعكس بوضوح حتى على طريقة معاملة الحكومات « العلمانية » لمعارضيها السياسيين في العالم العربي المعاصر .

والنتيجة النهائية لذلك هي العشوائية في الحكم ، مع تبريرها دينياً ، وعدم وجود بناء تراكمي من الحقوق التي تكتسب مرة واحدة وإلى الأبد ، وتحكم « لعبة النصوص » والتفسير في مصير الحقوق الإنسانية ، وقيام كل صاحب سلطة بإخضاع النص لمصالحه وطريقة تفكيره التي تكونت مسبقاً ، لا بإخضاع رأيه للدين ، كما ينبغي أن يكون الأمر من وجهة النظر الدينية التي يزعم أنه يتبعها .

(*) كتب هذا الجزء من البحث في يونيو ١٩٨٠ .

وفي مقابل ذلك قد يكون من المفيد أن نذكّر أنفسنا بالطريقة التي تمكّن بها الإنسان في العصور الممهدة للعصر الحديث من اكتساب بعض حقوقه الأساسية. فحق الإنسان في كيانه وجسمه ، الذي اكتُسب بعد كفاح طويل ضد استبداد الملوك ، كان في أول الأمر مبدأ قانونياً ، ثم أخذ يتحول بالتدريج إلى مجموعة متشعبة من الحقوق المتعلقة بصون كرامة الإنسان وحقه في محاكمة عادلة . وخلال هذا الكفاح الطويل كان هناك تأثير متبادل بين الحق النظري والممارسة ، بحيث تؤدي الممارسة إلى تأكيد الحقوق وتوسيع نطاقها ونقلها من حقوق سلبية إلى حقوق إيجابية ، كما يؤدي التحديد النظري الدقيق للحقوق إلى مزيد من الإصرار على تطبيقها عملياً . هذا التأثير المتبادل بين النظرية والتطبيق يكاد يكون قد اختفى في التاريخ الإسلامي ، ولذلك لم يكن هناك ما يمنع أحد الخلفاء ، مثلاً ، من أن يأمر بقطع رأس أحد رعاياه إذا شاء سوء حظ هذا الأخير أن يكون هو أول من يراه الخليفة في « يوم نحسه » ، كما تُروى كتب الطرائف الأدبية(*) .

ومن جهة أخرى فان التجارب التي تمرّ بها الأمم ، في مراحل مختلفة من تاريخها ، كانت هي العامل الأساسي في تطوير مفهوم حقوق الإنسان وظهور مطالب وحقوق جديدة لم يكن من الممكن أن تُعرف في العصور القديمة ، ولا يمكن أن يضمنها نص قديم . والدليل على ذلك تلك التعديلات المتعددة التي أُدخلت على وثائق حقوق الإنسان ، منذ أيام الإعلان الأمريكي حتى إعلان الثورة الفرنسية ، ومنذ إعلان الأمم المتحدة في ١٩٤٨ حتى إعلان هلسنكي في ١٩٧٥ ، وما زالت الحاجة تدعو إلى التعديل المستمر ، والمطالبة بالمزيد من الحقوق . فالعلاقات الاجتماعية المعقدة في العصر الحديث قد أضافت حقوقاً « إيجابية » أو « اجتماعية » ، مثل حق العمل وحق الثقافة

(*) من الجدير بالذكر أن هذه الرواية كانت متضمنة في الكتب الدراسية الرسمية التي كان الجيل الذي ينتمي إليه كاتب البحث يدرسها ضمن مقرر الأدب العربي في المرحلة الثانوية . وكانت القصة (وهي أطول بكثير) تُروى بوصفها تعبيراً أدبياً رفيع المستوى ، دون أن يتضمن الكتاب المدرسي أي استنكار لسلوك الحاكم أو أية اشارة إلى انتهاكه حق الحياة بالنسبة إلى إنسان لم يرتكب أي جرم .

والتعليم وحق الخصوصية » والعلاقات الدولية المتشابكة قد أضافت إلى حقوق الإنسان من حيث هو شخص أو فرد، حقوق المجموعات البشرية على مستوى الشعوب أو الدول، مثل حق الهجرة واختيار نظام الحكم وتقرير المصير وكل هذه حقوق كان من المستحيل تصورها في ضوء مفهوم يلغي التجربة والتاريخ وتأثير الممارسة، ويستمد الحقوق كلها من حرفية النص المقدس. وحتى لو أمكن استخلاص بعض هذه الحقوق، باجتهاد هائل، من النص، فإن ذلك لا يكون إلا من خلال نظرة تقرأ الحديث ـ المكتسب بالتجربة ـ في القديم، لا من خلال القوة الكامنة في النص نفسه.

* * *

ما هي إذن، حصيلة هذا كله؟ النتيجة التي تظهر لنا صارخة، في كافة المعالجات المتحمسة لوجهة النظر الدينية في حقوق الإنسان، هي ذلك التجاهل الصارخ للواقع والاكتفاء بما تقول به النصوص، دون أن يفكر أحد في مناقشة العلاقة بين النظرية والتطبيق في ميدان حقوق الإنسان، ودون أن يفكر أحد في استخلاص دلالة عجز النظرية عن أن تفرض نفسها عملياً طوال معظم فترات التاريخ. وهكذا يتحدث هؤلاء الباحثون جميعاً عن نصوص لم تطبق بالفعل، ولا يتساءل أحد منهم: لماذا لم تطبق؟ وعلى أي أساس نتصور أنها ستكون قابلة للتطبيق في المستقبل، إذا كانت قد ظلت بعيدة عن التطبيق طوال التاريخ السابق؟

إن الأمثلة على هذا التجاهل الغريب للواقع لا حصر لها ولا عدد. ولنكتف بحالات قليلة: ففي بحث بعنوان « حماية حق الحياة في النظام الإسلامي »[1] يشير الكاتب إلى تكريم القرآن للإنسان في الآيات: « ولقد كرمنا بني آدم »... و« إن أكرمكم عند الله أتقاكم ». ثم يعلق على ذلك قائلاً: « ومن أجل كرامة الإنسان وحقه في الحياة (حفظ النفس) قررت الشريعة الإسلامية حرمة حياة الإنسان وحفظ هذه الحرمة وعدم الإعتداء عليها

(١) كتبه د. جابر إبراهيم الراوي في « المجلة الثقافية » ـ الجامعة الأردنية ـ عمان ـ العدد الأول أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣، ص ١٠٤.

بالقتل . فحرم الإسلام قتل الإنسان واعتبره جريمة موجهة للإنسانية كلها ، بل
جعل حفظها (بحفظ حفظ الحياة) نعمة للإنسانية . قال تعالى في تأكيد ذلك :
«من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن
أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » . [illegible] هذه الأحكام وما يماثلها في
حماية النفس الإنسانية [illegible] على ألف
وأربعمائة عام [illegible] قتل المئات
بل الآلاف من البشر جريمة إلا في عام ١٩٤٨ [illegible] المجتمع الدولي ، عن
طريق الجمعية العامة للأمم المتحدة ، أن إبادة الجنس البشري جريمة يعاقب
عليها » .

وبغض النظر عن المغالطة المكشوفة في الادعاء بأن قتل النفس لم يصبح ،
في نظر المجتمع الدولي ، جريمة يعاقب عليها إلا في ١٩٤٨ ، والخلط بين جريمة
القتل الفردي وجريمة إبادة الجنس [illegible] التاريخ الطويل للقوانين
الوضعية [illegible] بغض النظر عن هذا ، فإن
المؤلف يحكم [illegible] زاخر بالقتل [illegible] ويحذف
متعمداً [illegible] طوال التاريخ
الإسلامي [illegible] الذين يحكمون
بشرع الله [illegible] الإسلامية الشرعية
[illegible] العالية
الساحقة من [illegible]
السبب [illegible]
لتطبيقها ، ولا جزاءات دنيوية ملموسة على مخالفتها ، وإنما اعتمدت على الحس
الديني للحاكم فحسب ؟

* ولنتأمل مثلاً آخر : في بحث الدكتور أبو ريدة المشار إليه من قبل ،
يؤكد أن أساس حقوق الإنسان في الإسلام ليس مجرد طبيعة الإنسان ، وإنما هو
« نعمة إلهية ، نأكمد بها ، الكرامة الإنسانية ، (ولقد كرمنا بني آدم ...)
ويعلق على ذلك بقوله : «ومن الواضح أن الإنسان بعد هذا لا يصح بأي حال

من الأحوال أن يُستعبد أو يُحرم من حريته التي خلقه الله مستعداً لها بالفكر والعمل ، ولا يصح أن تكون حريته موضع خلاف »[1] .

إنّ الاستعباد أو الحرمان من الحرية « لا يصح » ، في نظر الكاتب . ولكن هذا الذي « لا يصح » كان ، للأسف ، هو الذي حدث بالفعل طوال معظم فترات التاريخ الإسلامي . غير أن التناقض بين النص النظري والواقع الفعلي لا يلفت نظر الكاتب على الإطلاق ، في هذه الحالة بدورها ، ولا يصدر عن الكاتب تعليق واحد على ما حدث بالفعل في التاريخ والواقع . وإن المرء ليصاب بدهشة حقيقية حين يرى أولئك الذين يتحدثون بحماسة شديدة عن « الضمانة الإلهية » ، يقفون صامتين إزاء معاملة الإنسان في كثير من البلاد الإسلامية وكأنه حيوان ، وحين يقارن بين ما يقولونه عن « الكرامة الإنسانية » وبين الحط من شأن الإنسان وإذلاله واستعباده على أيدي حكام يؤكد كل منهم أنه لا يخرج عن الإسلام ، بل ربما أعلن بعضهم أنه يطبق شريعته تطبيقاً مباشراً . ولو انتبه هؤلاء الكتاب قليلاً إلى عالم الواقع ، وخرجوا قليلاً عن عالم النصوص والألفاظ ، لتجلت أمامهم المشكلة الجوهرية في موضوع حقوق الإنسان ، وهي مشكلة « الضمانات » التي ينبغي أن تحاط بها هذه الحقوق . فالمبادىء ، أياً ما كان سموها ، لا بد أن تقف عاجزة خرساء إن لم توضع لها الضمانات الكفيلة بجعل الخروج عنها مستحيلاً . والحكم على مستوى حقوق الإنسان في أية حضارة ينبغي أن يقاس بمدى الضمانات التي تحاط بها هذه الحقوق ، أكثر مما يقاس بالمبادىء النظرية العامة التي تحدد طبيعة هذه الحقوق .

إن الباحث الإسلامي المعاصر ، الذي يزهو ويتباهى بالمستوى الرفيع لحقوق الإنسان في الإسلام ، لا يلتفت أي اكتراث بالتناقض بين التعاليم النظرية التي يستشهد بها بلا انقطاع ، وبين الأوضاع الفعلية التي حدثت في ماضي المسلمين وما زالت تحدث في حاضرهم ، وكأن هذا التاريخ وهذا الواقع لا يتصلان

(1) د. أبو ريدة : نفس المرجع ، ص ٢٣ .

إلى مجال « الإسلام » ، فهو يكتب وكأن مشكلة التنفيذ الفعلي لهذه الحقوق لا تعنيه ، وكأن كل ما هو مطلوب منه هو أن يثبت وجود أساس لحقوق انسانية رفيعة في النصوص الدينية ، أما مشكلة ما إذا كانت هذه النصوص قد تُرجمت إلى واقع فعلي،والأسباب التي أدت إلى عدم تطبيقها طوال التاريخ ، هذه المشكلة تبدو وكأنها لا تعني هؤلاء الباحثين أصلاً . فهم يتصورون أنهم قد أدوا واجبهم كاملاً ، وأثبتوا قضيتهم إثباتاً قاطعاً ، لو تمكنوا من أن يستخلصوا من القرآن والسنة أحكاماً سامية عن حقوق انسان . إنها نفس الروح ونفس العقلية التي تجعل المشاركين في مهرجان خطابي حول قضية وطنية يتصورون أنهم قد أدوا واجبهم إذا كانوا قد أثاروا حماسة الحاضرين ، على المستوى الكلامي البحت ، دون أن يقترحوا حلاً عملياً واحداً ، ثم يعود الجميع إلى بيوتهم راضين عن أنفسهم رضاء كاملاً ، حتى ولو ترامت إلى أسماعهم ، وهم في الطريق ، أنباء عن هزيمة أو نكسة كبرى لحقت بهذه القضية .

ولكن ، ما قيمة تأكيدنا وإلحاحنا على أن الإنسان خليفة الله في الأرض ، وأن الله كرّمه من دون سائر المخلوقات ، إذا كان الإنسان في الدولة الإسلامية يجلد عند مجرد إبدائه رأياً يخالف الحاكم ؟ وما قيمة الاستشهاد الدائم بالنصوص الدينية التي تنطوي على معانٍ سامية ، إذا كانت انتهاكات أهم الحقوق الإنسانية في البلاد الإسلامية بالذات تشغل فصولاً كاملة من تقارير المنظمات الدولية التي تتابع موضوع حقوق الإنسان ؟ فلنقارن بين قيمة الإنسان الفعلية ، في كل أرجاء الرقعة الإسلامية الواسعة الممتدة من المحيط الهادي شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً ، وبين قيمة الكائن البشري في بلد أوروبي أو امريكي يخضع لقوانين « وضعية » صنعها البشر الفانون ، الضعفاء ، القاصرون . لنقارن بين ذلك الإهدار الدائم لحياة الإنسان وكرامته ، في الأغلبية الساحقة من البلاد الإسلامية ، وبين الحرص الشديد على كرامة الإنسان كما يتمثل في تعويضات هائلة تدفع له إذا تعرض « للازعاج » أو « الإهانة » أو « الأذى » . مثل هذه التعويضات لا ينبغي أن تقاس حسب قيمتها المادية فحسب ، وإنما الأهم من ذلك أنها تنطوي على الاعتراف بأن الإنسان غاية في ذاته ، وينبغي أن

تصان سلامته المعنوية والجسدية بوصفه أرفع المخلوقات في هذا الكون . ولنتساءل : أيهما هو الذي يعامل الإنسان بوصفه مخلوقاً مكرّماً : أولئك الذين يمكنهم عزل رئيس جمهوريتهم إذا ارتكب أبسط خطأ في حق شعبه ، أم أولئك الذين لا يحول شيء بين حكامهم وبين إذلال الألوف من مواطنيهم ومصادرة حرياتهم وإزهاق أرواحهم بلا محاكمة ؟

إن الأصل الإلهي لحقوق الإنسان ، ما لم يكن محاطاً بسياج يحميه ، على شكل ضمانات عملية تشرف على تنفيذها مؤسسات وقوانين وتقاليد راسخة ، لن يحول ـ كما رأينا ـ دون إهانة الإنسان وسلبه حقوقه في كل لحظة .

ولكن الذي يحدث بالفعل ، لدى جميع الكتاب الإسلاميين عن حقوق الإنسان ، هو أنهم ، بعد أن يمجدوا النصوص الدينية المتعلقة بحقوق الإنسان ، يغمضون أعينهم عما حدث في التاريخ وفي عالم الواقع ، وإذا ألقوا نظرة على هذا العالم الفعلي ووجّدوه متناقضاً مع ما تقول به النصوص ، كان الرد الجاهز الذي يقدمونه هو : إن التاريخ والواقع خرجا عن جوهر الإسلام ! أما لماذا كان هذا الخروج الدائم ، وما السبيل العملي إلى تلافيه، فهذا ما لا يشغل بال أحد .

بل إننا نستطيع أن نؤكد أن قراءة هؤلاء الباحثين المعاصرين للنصوص ، كثيرا ما تكون مجرد إسقاط للمبادىء الحديثة والمعاصرة على النص الديني الذي هو بطبيعته قابل لأنواع شتى من التفسيرات.والأمثلة على ذلك لا تعد ولا تحصى ، وكلما تقرأ النص الديني « بأثر رجعي » ، فتجد فيه ، بالطبع ، أحدث مبادىء التشريع[1] . ولكن السؤال الذي لا يخطر ببال هؤلاء الباحثين هو : لماذا لم تطرأ هذه التفسيرات التي يقدمها كتابنا المعاصرون ، على بال مسلمي العصور السابقة ، ولم تؤثر في ممارساتهم ، ولماذا لم يستطع أولئك أن يستخلصوا من النصوص كل هذه المبادىء التي يجدها الباحثون المحدثون فيها ؟ أغلب الظن أن الباحث المعاصر قد « قرأ » هذه المبادىء في النص الديني لأنه

---

(١) أنظر مثلاً البحث المشار إليه من قبل للدكتور عثمان عبد الملك .

سبق أن أطلع عليها من خلال القوانين « الوضعية » وإعلانات حقوق الإنسان الحديثة . وإلا فلمَ كان ، على سبيل المثال « ضمانا الأمن الفردي » طوال عهود التاريخ الإسلامي التي كان السيف فيها يقف إلى جوار الحاكم لكي يمارس مهمته المخيفة بكلمة واحدة منه والتي كان فيها منع الأرزاق ومصادرة الحريات عقوبة تُفرض جزاء لأبسط شكل من أشكال المعارضة والمخالفة ؟ لماذا لم تؤدِّ النصوص ، خلال التاريخ ، إلى شكل من أشكال « الماجنا كارتا » يصون للإنسان كيانه وجسمه وحريته ، ويحاط بالضمانات الكفيلة بتطبيقه عملياً ؟ السبب الواضح هو أن النصوص لم تفسر بالطريقة التي نجدها لدى الباحثين المحدثين إلا بعد أن اطلع هؤلاء الباحثون على مبادىء حقوق الإنسان في صورتها الحديثة ، ثم قرأوها في النصوص بأثر رجعي[1] .

• • •

فلنلخص إذن تلك السمات التي تعبر عن مفهوم لحقوق الإنسان يتمسك به المسلمون المعاصرون بوصفه تعبيراً عن تراثهم ، على حين أنه في واقع الأمر تعبير عن طريقتهم الخاصة في فهم هذا التراث واستخدامه . هذا المفهوم لاهوتي ، لا يتخذ من الإنسان محوراً إلا من حيث هو قبس من النور الإلهي . وهو مفهوم لا تاريخي ، أو لنقل إنه يجمد لحظة معينة من لحظات التاريخ ويتمسك بها إلى النهاية ، وبذلك يلغي الديناميكية والحركة والتطور مع التاريخ . وأخيراً فهو مفهوم غير تجريبي ، لا يعتمد على الممارسة الطويلة المتدرجة في توسيع نطاق حقوق الإنسان ، بل يسعى إلى محاكاة مثل أعلى ذي طبيعة نظرية ، مع إغفال تأثير الممارسة في هذا المثل الأعلى النظري إغفالاً يكاد يكون تاماً .

ولا شك أن هذه النظرة لا بد أن تؤدي إلى انفصام شبه كامل بين الواقع الفعلي والأفكار النظرية ، ولا تعطي لحقوق الإنسان دعامة

(1) يلاحظ أن هذا يوازي بالضبط ما يحدث في حالة « التفسير العلمي للقرآن » حين يحاول البعض الاهتداء إلى نظريات علمية حديثة في آيات قرآنية . ولا يتم ذلك بالطبع إلا بعد أن تكون هذه النظريات قد اكتشفت بجهود بشرية خالصة ، ثم تعاد قراءتها « بأثر رجعي » في نصوص معينة لم يكن الناس يجدون فيها شيئاً من ذلك طوال العصور التي لم تكن فيها هذه النظريات قد اكتشفت بعد .

« مؤسسية » ، تحميها ضمانات وجزاءات دنيوية محددة ، بل تعتمد على الأخلاقيات الشخصية للحاكم ومدى إيمانه بالجزاء الأخروي ، مما يفسر تقلب تاريخ حقوق الإنسان في الإسلام بين حالات قليلة كانت تلك الحقوق تُحترم فيها عند وجود حاكم تقي صالح ، وحالات أخرى أكثر بكثير كانت المصالح الدنيوية للحاكم تغلب فيها على شعوره الديني ، ومن ثم كانت تُنتهك فيها أهم حقوق الإنسان انتهاكاً صارخاً .

* * *

وفي وقتنا الراهن يشهد العالم الإسلامي ـ الذي يعنينا منه منطقتنا العربية أكثر من غيرها بطبيعة الحال ـ تدهوراً متزايداً في الاعتراف بحقوق الإنسان . فالسمة المميزة للعقود الأخيرة هي الإحساس العام بأن هذه الحقوق تنتهك انتهاكاً صارخاً . وعلى حين أن المسار العام لحركة حقوق الإنسان ، على المستوى العالمي ، يتجه إلى المطالبة بالمزيد ، والانتقال من الحقوق السلبية إلى الإيجابية ، ومن إقرار حقوق الفرد إلى تأكيد الحقوق الجماعية ، فإن خط التطور في العالم العربي ، خلال النصف الثاني من القرن العشرين ، كان خطاً هابطاً بحدة .

ولكي تزداد الصورة وضوحاً ، ينبغي أن نعرض لكل من جوانبها بقدر من التفصيل . ذلك لأن العالم العربي لا يشكل ، من حيث طريقة الحكم ، وحدة متجانسة . فهناك أنظمة شبه ليبرالية ، وأنظمة قَبَلية مبنية على حكم العائلة ، وأنظمة عسكرية . هذه هي الأنماط الرئيسية ، مع وجود استثناءات أو تداخلات طفيفة . وفي كل نمط من هذه الأنماط تعاني حقوق الإنسان من صعوبات حقيقية .

فالأنظمة شبه الليبرالية تتحول بالتدريج إلى اتباع سياسة العنف والقضاء على الخصوم بأساليب قد يكون لها أحياناً مظهر قانوني ولكنها في حقيقتها استبدادية . وفي كل يوم تُنتهك الحريات الأساسية انتهاكاً متزايداً ، ويزداد هزال القشرة الديمقراطية التي تغلف بها طريقة حكمها ، وتتباعد على نحو متزايد عن أصولها الليبرالية .

أما الأنظمة القبلية فإن سيطرة عائلات معينة على الحكم فيها تؤدي إلى

نوع من الخصوصية والإزدواجية في الحكم تكاد ترقى إلى مستوى وجود قانونين : أحدهما للخاصة والآخر لعامة الشعب . وكثيراً ما تسن قوانين صارمة يقصد بها ردع الغالبية العظمى من السكان ، على حين تعلم الأقلية الحاكمة أنها معفية أصلاً من الالتزام بها . وهكذا فان الولاء العائلي يفوق في تأثيره الالتزام القانوني ، وينحسر الأسلوب اللاشخصي في الحكم ، الذي هو سمة أساسية من سمات الدولة القانونية الحديثة ، لتحل محله العلاقات الشخصية التي تلغي فكرة الحق الشامل . ولا شك أن هذه الأنظمة تتفاوت في مدى خضوعها للأسلوب القبلي في الحكم . ففي بعضها محاولات جادة من أجل التحديث ، ولكن هذه المحاولات تصطدم بالبناء الأساسي الذي يصعب معه إيجاد كيان قانوني يسري على الجميع بلا استثناء .

وهناك مشكلة محددة ، في ميدان حقوق الإنسان ، تثار في هذه المجتمعات بالذات أكثر من غيرها ، نظراً لكونها ـ في الأغلب ـ مجتمعات غنية بالموارد البترولية . فهذه المجتمعات قد انتقلت ، أحياناً في جيل واحد ، من حالة الفقر إلى الثراء الهائل ، وهي تعلم جيداً أن ثروتها البترولية ناضبة ، وأن المستوى الرفيع الذي تعيش فيه لن يدوم أكثر من جيل واحد أو جيلين في المستقبل على أكثر تقدير ، وأن هذه الفترة هي فرصتها الوحيدة لتعديل بناءاتها الأساسية بالصورة التي تتيح لها تحسين أوضاعها بشكل دائم . وهكذا تثار هنا مشكلة « حقوق الأجيال القادمة » بصورة أكثر حدة من غيرها من المجتمعات . ذلك لأن هذا الإحساس بوجود « فرصة واحدة لن تعود » لا يمكن تصوره في مجتمع تكنولوجي أصبح التقدم يشكّل قاعدة حياته ، بل يصنع هو ذاته هذا التقدم . صحيح أن مشكلة الاستهلاك الزائد للمواد الخام ، واحتمال حرمان الأجيال القادمة منها ، تثار في المجتمعات المتقدمة تكنولوجياً ، ولكن هذه المجتمعات تفكر في تلك المشكلة دائماً عن طريق البحث عن بدائل تحل محل الموارد المستنفدة ، أو أساليب لإعادة استعمال المستهلك ، إلخ . . . أما في حالة المجتمعات التي تكتسب ثروة جاهزة وتستمتع بثمار تقدم تكنولوجي لا تسهم في صنعه أو حتى في فهم أسراره ، فإن مشكلة حقوق الأجيال القادمة تتخذ طابعاً

مختلفاً ، ربما أصبحت له فيما بعد أبعاد مأساوية ، لأن الترف الخيالي الذي تستمتع به الأجيال الحالية يحرم عشرات الأجيال في المستقبل من فرصة الحصول على حقها في حياة كريمة ، والقدرة على مسايرة التقدم الذي سيزداد تسارعاً في العصور المقبلة .

وأخيراً ، فإن مشكلة حقوق الإنسان في العالم العربي المعاصر تظهر أوضح ما تكون في المجتمعات التي تحكمها أنظمة عسكرية ، وهي أهم المجتمعات العربية وأكثرها سكاناً . ففي هذه المجتمعات دساتير لا يُعمل بها في أغلب الأحيان ، أو تُعدل دائماً وفقاً لرغبات الحاكم ، وفيها تحل القوة محل الحق ، وفيها يمكن أن يفقد الإنسان أهم حقوقه بمجرد إثارة شبهة غير مؤكدة وغير محققة حوله . وأكثر الحقوق معاناة هو حرية التفكير والتعبير ، لأن الأنظمة العسكرية بطبيعتها لا تصمد أمام المعارضة المنطقية العاقلة . وهي تستخدم أحدث أساليب الإعلام والتأثير في العقول من أجل المحافظة على أشكال من الطغيان عفا عليها الزمان . ويمكن القول إن معاناة الجماهير العربية في ميدان حرية الرأي بالذات ، أشد من معاناة معظم شعوب الأرض في العصر الحاضر . أما الحقوق الإيجابية ، الاجتماعية ، كالتعليم والثقافة والعمل المناسب ، الخ . . . فهي دائماً خاضعة لمطالب النظام ، وتأتي دائماً في المرتبة الثانية بعد رغبة النظام في المحافظة على ذاته أو القيام بمغامرات خارج حدوده .

والأخطر من ذلك أن الخضوع المستمر للقمع قد أفقد الإنسان العادي الاحساس بحقوقه . فبالتدريج أخذ انتهاك الحق القانوني يصبح شيئاً طبيعياً ، وأخذ الناس ينظرون إلى هذه التصرفات على أنها جزء من طبيعة الأشياء ، وبالتالي أخذت تقل قدرتهم على المطالبة بحقوقهم . وهذا أكبر خطر يمكن أن يتعرض له مجتمع في ميدان حقوق الإنسان ، عندما ينهزم من الداخل ، ويفقد القدرة على الثورة من أجل حقوقه المسلوبة ، بل لا يشعر - من فرط الطغيان - بأنه قد سُلب منه شيء .

ولقد لاحظ كثير من المفكرين العرب أن هذا الوعي بالحق ، والاستعداد للمطالبة به والدفاع عنه ، كان أقوى بكثير في عهود ما قبل الانقلابات

العسكرية ، وأن « الفساد » الذي تُتهم به هذه العهود كان ـ من ناحية التعبير عن الرأي بالذات ـ أفضل بكثير من تلك « الفضائل » التي تدّعيها النظم العسكرية ، وأن المقياس البسيط للديمقراطية ، وهو القدرة على سماع وجهة نظر الطرف الآخر ، أخذ ينعدم في ظل هذه النظم على نحو متزايد .

* * *

ويمكن القول إن الصورة الإجمالية لحقوق الإنسان ، في العالم العربي المعاصر ، تدعو إلى التشاؤم . فالخط البياني هابط ، والقوة المالية الاستثنائية التي اكتسبها العرب المعاصرون ، وكذلك القوة العسكرية التي تشغل قدراً هائلاً من اهتمامهم ، تُستخدم من أجل إيقاف تقدم وعي الإنسان بحقوقه الأساسية . والاتجاهات التسلطية هي التي تصبح لها الغلبة يوماً بعد يوم .

والأمر المؤسف هو أن ضمان الحقوق الأساسية لا يمكن أن يعد ، في هذه المجتمعات أو غيرها ، مجرد ترف نظري يمكن الاستغناء عنه في سبيل تحقيق أهداف أهم ، كالتنمية القومية . ذلك لأن التجربة تثبت ، يوماً بعد يوم ، أن التنمية ، حتى في جانبها الإقتصادي المادي الخالص ، تتخذ طابعاً مشوهاً في المجتمع الذي لا يكون لدى الإنسان فيه وعي كاف بحقوقه الأساسية . وحتى أسلوب التعبئة الشاملة ، الذي لجأت إليه بعض المجتمعات ، وضحّت من أجله ببعض الحقوق الفردية ، بعيد كل البعد عما يحدث على المسرح العربي ، حيث يقترن الاستبداد بأنانية وخصوصية واضحة في الحكم ، وحيث تُستبعد الأغلبية من كافة مراحل عملية اتخاذ القرار ، مثلما تُتجاهل مطالبها في تحقيق الحد الأدنى من الحياة الآدمية المعقولة .

هذا الوضع ، الذي يرجع أساساً إلى عوامل سياسية برجماتية ، لم يكن من الممكن اصلاحه لأن الطريقة التي نظر بها العرب إلى تراثهم كانت طريقة سكونية تمنع أي تطور وأي تقدم نحو اكتساب حقوق جديدة . وهكذا تآمر الماضي والحاضر على الإنسان العربي لكي يحطما أمله في اكتساب حقوقه ، أما المستقبل فلا يمكن أن يكون أفضل إلا إذا حدث تغيير شامل في أساليب الحياة والتفكير والحكم في هذه المنطقة من العالم .

الفصل السادس

الايمان الديني والعلم

أكثر ما يلفت النظر ، في تطور الحضارة الإسلامية ، أن المشكلة النظرية المتعلقة بموقف الدين من العلم لم تؤثر كثيراً في الممارسات الفعلية للعلم بين المسلمين . فقد كانت الآراء تتعدد وتتعارض ، على المستوى النظري ، بين مؤيد متحمس ومتسامح ورافض ، دون أن تستقر على وجهة نظر نهائية تتبناها الجماعة الاسلامية ازاء النشاط العلمي ؛ أي أن احتمال عدم قبول العقيدة - على الأقل من خلال بعض التفسيرات الخاصة لها - للعلم ظلت قائمة على الدوام ، ومع ذلك فان هذا لم يمنع العلم من أن يواصل مسيرته ، ويحرز في أحيان معينة نجاحا رائعاً . ويمكن القول أن شيئاً كهذا حدث في فترة حاسمة من تاريخ الحضارة المسيحية ، هي فترة عصر النهضة وأوائل العصر الحديث ، حيث كانت معارضة الكنيسة للتيار العلمي الجديد على أشدها ، ومع ذلك فقد ظهرت في تلك الفترة ذاتها بعض من أهم الكشوف التي ارست دعائم النهضة العلمية الحديثة . وإن دلت هذه الظاهرة على شيء فانما تدل على أن سعي الانسان إلى المعرفة ، وخاصة في الفترات التي يكون الاندفاع فيها قويا والحماس متأججا ، يواصل طريقه بغض النظر عن نتيجة التأملات النظرية حول مشروعية العلم من وجهة النظر الدينية .

مجلة العربي - عدد يناير ١٩٨٦ .

في العصر المتقدم للاسلام اثيرت مشكلة الايمان والعلم منذ وقت مبكر ، وذلك في سياق « علم الكلام » الاسلامي الذي بلغ مستوى عاليا من النضج الفكري . فقد كان السعي إلى المعرفة المنظمة يفترض أن للطبيعة قوانين ثابتة ، وأن الحتمية الدقيقة تسود مجرى الأحداث . وقد بدا ذلك للبعض حدًا من القدرة الالهية . ولكن منذ وقت مبكر قدّم المعتزلة حلا يوفق بين مقتضيات الايمان الديني والعلم ، فميزوا بين العلل الأولى والثانية ، واكدوا أن الله هو العلة الأولى للاشياء جميعا ، أما الظواهر الطبيعية فعلل ثانية تندرج تحت الاطار العام للخلق الالهي ، ولها قوانينها التي لا تتبدل . على ان ثبات هذه القوانين لا يعني الحد من القدرة الالهية لأن الله ـ في نهاية الأمر ـ خالق كل شيء ، ولأن الفاعلية الالهية تمارس من خلال الطبائع الثابتة للاشياء . ومن ناحية اخرى فان جهد البشر وفكرهم وفطرتهم ، كل هذه مظاهر للفعل الالهي ، أي أن البحث في العلم ليس خروجا عن المقصد الالهي ، وانما هو تحقيق له .

ولكن الاشاعرة واهل السنة كان لهم موقف مختلف ، يمكن إجماله ـ باختصار شديد ـ في رفض وجود « طبائع ثابتة » للاشياء ، وتأكيد ضرورة التدخل الالهي ، لا في خطة الخلق الأصلية ، كما قال المعتزلة فحسب ، بل في المجرى التفصيلي لأحداث العالم . ومثل هذا الموقف يجعل من تبرير البحث العلمي المستقل أمراً شديد الصعوبة .

وهكذا وُضع منذ وقت مبكر الاطار العام لجدل ظل يحتدم في العالم الاسلامي عصورا طويلة ، وهو جدل لا يخرج واحد من طرفيه عن اطار الايمان ، ولكن أحدهما يفسح المجال للبحث العلمي الحر ، على حين أن الثاني يضع تضادا بين هذا البحث وبين متطلبات الايمان كما يتصورها . ومن الجدير بالذكر أن كلا الطرفين كان يستطيع أن يجد لموقفه سندا ودعما في نصوص القرآن ، بحيث يمكن القول ان اتخاذ المرء لهذا الموقف أو ذاك لم يكن في واقع الأمر يعبر عن إخلاصه أو عدم اخلاصه للدين ، بقدر ما كان يعبر عن موقفه الايجابي أو السلبي من البحث العلمي .

ولا بد أن معظم العلماء المسلمين الذين كانوا يشتغلون بدأب في مختلف الميادين ويحققون انجازات رائعة بالنسبة إلى عصرهم ، كانوا يؤمنون ضمنا بوجهة النظر الأولى . ومع ذلك يبدو أن وجهة النظر الثانية ، التي كانت تكتسب مزيدا من الانصار بمضي الوقت ، لم تزعجهم كثيراً ، ولم تقف حائلاً دون مواصلتهم أبحاثهم . بل يبدو أن النقاش النظري بأكمله لم يكن عقبة جادة تقف في وجه مسيرتهم الظافرة .

بين الموقف المتقدم والموقف المعاصر

على ان الموقف في العصر الحديث ، وفي الفترة المعاصرة ، قد ازداد تعقيدا الى حد لا متناه . صحيح أن الجذور الأولى لمشكلة علاقة الايمان بالعلم قد وضعت في العصر الاسلامي المتقدم ، وأن هذه الجذور ما زالت لها امتداداتها القوية حتى اليوم ، وما زالت تشكل الاطار العام لمناقشة هذا الموضوع عند عدد غير قليل من المفكرين الاسلاميين . ولكن عوامل أُخرى هامة قد ظهر تأثيرها بكل قوة في الفترة الواقعة بين الازدهار القديم للحضارة الاسلامية ، وبين العصر الحاضر ، وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه العوامل إلى تعقيد كبير لوضع المشكلة في عصرنا هذا .

١ ـ ففي العصر الاسلامي المتقدم لم يجد العلم الاسلامي صعوبة كبيرة في قبول المؤثرات الوافدة من الحضارة اليونانية ، وغيرها من الحضارات القديمة ، على حين أن مشكلة الأخذ بالعلوم الغربية الحديثة ما زالت موضوعا للجدل في الأوساط الدينية الخالصة حتى اليوم . وربما كان من أسباب اختلاف الموقفين أن الحضارة اليونانية ، عندما وصلت انجازاتها إلى المسلمين ، كانت قد توقفت عن النمو ، وكانت تراثا ماضيا ، غائباً ، لا يهدد أحداً ، على حين أن الحضارة الغربية التي أُنتجت العلم الحديث ما زالت قوة حية متجددة ، وما زالت تنتقل إلى مواقع جديدة بلا انقطاع ، وما زالت تثير بانجازاتها مشكلات وتخلق مواقف غير متوقعة ، وتهز بناء القيم التي اعتادها الانسان هزا يزداد عنفه يوما بعد يوم .

٢ ـ أثار العلم الغربي الحديث بوضوح كامل مشكلة سيطرة الانسان على

العالم من خلال التكنولوجيا ، وهي مشكلة لم يكن يعرفها العلم اليوناني القديم ، الذي كان في أساسه استنباطا عقليا . ولقد كان من الطبيعي أن يقف العقل الاسلامي حائرا أمام تلك القوة الجديدة التي اكتسبها العلم ، والتي هي خليقة بأن تجعل من البشر (على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي « ديكارت ») « سادة الطبيعة وملاكها » . وكان لا بد أن تثير التكنولوجيا المتمركزة حول الانسان امام الفكر الديني الاسلامي مشكلات أساسية تتعلق بمركز الانسان في الكون والعلاقة بين الله والانسان والعالم ، وأن تؤدي هذه الاشكالات الجديدة إلى مواقف قلقة متعارضة بالنسبة إلى هذه المشكلة .

٣ ـ كان العلم اليوناني نابعاً من بيئة وثنية ، ومن ثم لم يكن يشكل تهديداً مباشراً للعقيدة الاسلامية التي لم تجد في وقت من الأوقات صعوبة في محاربة الوثنية . أما العلم الغربي الحديث فقد ظهر في قلب الحضارة المسيحية ، واصطبغ ـ ايجابا أو سلبا ـ بقيم هذه الحضارة ، فلم يكن من المستغرب أن يثير قدراً من الشك في نفوس فئات معينة من المسلمين .

ولقد لعبت العوامل الدينية والاخلاقية دورا أساسيا في هذا الصدد : إذ وصف العلم الغربي التجريبي بأنه مادي ، ومن ثم فهو يتعارض مع روحانية الاسلام . وما زالت صفة « المادية » هذه لاصقة بذلك العلم ، في نظر كثير من المفكرين المسلمين ، حتى اليوم ، مع انها صفة تقبل كثيرا من النقاش . ومن جهة أخرى كانت النتائج الاخلاقية السلبية التي تولدت عن بعض مظاهر العلم وتطبيقات التكنولوجيا في الغرب ، كالتفكك الأسري والانحلال والادمان ، الخ . . . دافعاً للبعض إلى الابتعاد عن هذا الطريق المحفوف بالمخاطر ، والاحتفاظ بأصالة الاخلاق الاسلامية بمنأى عن السعي المحموم وراء تقدم علمي يتجاهل الاعتبارات الانسانية .

٤ ـ ارتبط العلم الغربي الحديث بالاستعمار الأوروبي لمعظم البلاد الاسلامية ، بل انه كان ، بما أضفاه على أصحابه من قوة مادية ، من أهم عوامل نجاح هذا الاستعمار في السيطرة على البلاد التي خضعت له . وهذا

العامل كان له في الواقع تأثير مزدوج : فقد أدى من جهة إلى نفور المسلمين من العلم الغربي ودعوة بعضهم إلى علم إسلامي يسير في طريق مختلف كل الاختلاف . ولكنه أدى من جهة أخرى إلى دعوة مضادة ، تنادي بالتزود بهذا العلم حتى يتمكن المسلمون من الوقوف في وجه المستعمر ومحاربته بأسلحته نفسها .

بين الموقف الاسلامي والموقف الغربي

تكشف لنا العوامل السابقة عن مدى تعقد الموقف في التفكير الاسلامي المعاصر من العلم ، بالقياس إلى العصر الاسلامي المتقدم ، وفي استطاعتنا أن نتنبه إلى سمات أخرى تميز هذا الموقف الاسلامي لو أجرينا مقارنة بينه وبين موقف الغرب المسيحي من المشكلة ذاتها .

فعندما ظهرت بوادر النهضة العلمية في الحضارة الغربية المسيحية ، لقيت في البداية مقاومة شديدة العنف ، وكان الدين يصارع الحقيقة العلمية بكل ما أوتي من قوة . وربما نظر البعض إلى هذا الصراع على أنه « خطأ مؤسف » ، كما يقول أولئك الذين يحاولون التهوين من شأنه ، أو ربما نظر إليه غيرهم على أنه يعبر عن شيء ينتمي إلى طبيعة الايمان الديني ، على الأقل كما يفسر في لحظة تاريخية معينة ـ وهو رأي أولئك الذين يمضون في هذا الصراع حتى آخر ابعاده . ولكن الذي كان يحدث دائماً هو أن الايمان ، في الحضارة الغربية المسيحية ، كان يضطر إلى الاعتراف بالحقيقة العلمية عاجلاً أو آجلاً . وظلت مقاومة الكنيسة تتضاءل في مداها الزمني ، وتخف حدتها من الناحية النوعية ، إلى أن وصلنا الآن إلى المرحلة التي أصبحت فيها الهيئات الدينية الرسمية في الغرب على استعداد لأن تتقبل مقدما اشد الانجازات العلمية خروجاً عن المألوف ، وتتعاون في نشر نتائجها الإيجابية على أوسع نطاق بين البشر ، وفي التخفيف من آثارها السلبية . وهكذا يمكن القول ان المنحنى الذي يحدد مدى التباين بين وجهتي نظر العلم والعقيدة الدينية في الحضارة الغربية ظل يهبط بالتدريج منذ عصر النهضة الأوروبية حتى اليوم ، وإن لم يخل هذا المنحنى الهابط من حالات صعود حادة

عندما كانت تظهر نظرية علمية جديدة تصدم الحس الديني ، كنظرية التطور مثلاً .

أما في حالة الحضارة الاسلامية الحديثة فلا يمكن القول ان هناك اطارا عاما مبسطا كهذا ، يحدد العلاقة بين العقيدة الدينية والبحث العلمي بصورة قاطعة ، بل ان الوضع هنا شديد التعقيد ، مليء بالاتجاهات المتعارضة . فلنحاول إذن أن نستكشف أسباب هذا التعقيد :

١ ـ كانت الحضارة الغربية المسيحية هي التي نشأ فيها العلم الحديث ، وهي التي مرت بالتجربة الأولى . ورغم كل ما كانت هذه التجربة تتصف به من مرارة ، فقد كانت درسا تعلمته تلك الحضارة وعرفت كيف تفيد منه في الوقت المناسب . أما في حالة الحضارة الاسلامية الحديثة فقد أتى العلم الأوروبي الحديث بعد فترة انقطاع زال فيها تماما أثر النهضة العلمية الاسلامية الشامخة في العصر الوسيط ، وأصبحت المسافة الحضارية بين الغرب والواقع الاسلامي خلالها هائلة . ويرى معظم المؤرخين أن الحملة الفرنسية على مصر ، عند نهاية القرن الثامن عشر ، كانت أول احتكاك مباشر بين مجتمع إسلامي أصبح شديد التخلف وبين العلم الأوروبي (ومن الضروري أن نذكر أن نابليون قد اصطحب معه ، إلى جانب جنوده واسلحته ، مجموعة كاملة من العلماء الفرنسيين في شتى ميادين العلم المعروفة عندئذ ، وضرب بذلك مثلاً لا تعرفه مجتمعاتنا لاحترام الحاكم العسكري للعلم والثقافة) . وقد أحدث هذا الاحتكاك صدمة في عقول الكثيرين ، وكان من أكثرهم تأثرا شيخ الأزهر في ذلك الحين ، الذي بلغ به الأمر أن قال ان ما رآه من علوم الغرب ينبغي أن يدعو المسلمين إلى إعادة النظر في كل ما كانوا يتلقونه من علم ـ وهي اشارة واضحة إلى ضرورة تكملة العلوم الشرعية واللغوية التي كانت هي وحدها المعروفة في ذلك الحين ، بالعلوم الدنيوية الحديثة .

والذي يهمنا في هذا الصدد هو أن عمر التجربة العلمية الحديثة ، في العالم الاسلامي ، قصير ، بالاضافة إلى غرابة البيئة التي كان ينتمي إليها

العلم ، ومن ثم فلا عجب أن رد الفعل على العلم في البيئات الاسلامية الخالصة لا يزال حتى الآن يمر بمرحلة من الحيرة والقلق ربما كانت تشبه ، في بعض نواحيها ، ما كانت تمر به أوروبا في أوائل العصر الحديث .

٢ ـ ويرتبط بالعامل السابق عامل آخر هو مدى التعمق في فهم تيارات العلم الحديث . ففي الأوساط الغربية المسيحية المعاصرة ، نجد استيعابا كاملا لأحدث اتجاهات العلم ، ومناقشة موضوعية بقدر الامكان لنتائجها ، بل ان بعض رجال الدين هناك يسهمون اسهاما مباشرا في الكشوف العلمية الجديدة ، ويجمعون بين صفتي رجل الدين والفيزيائي أو الكيميائي أو البيولوجي الضليع . ولكن مما يدعو إلى الأسف أن أكثر أصحاب المناصب الدينية في مجتمعاتنا الاسلامية يقفون عند حدود العموميات ، وغالبا ما تكون معلوماتهم العلمية قديمة العهد أو مستعارة من مصادر غير مباشرة وسطحية . ولذلك يندر أن تكون معالجاتهم للمشكلات التي يثيرها تقدم العلم والتكنولوجيا على مستوى العصر والموضوع الذي يتصدون له .

بل ان قدرا غير قليل من المناقشات التي لا تزال تدور في العالم الاسلامي حول موضوع العلاقة بين العقيدة الدينية والعلم ، ما زال يتعلق بالمبادىء الأساسية للتفكير العلمي ، مثل قبول أو عدم قبول التفسير العقلاني للعالم ، وامكان وجود سببية منتظمة في الطبيعة ، ودور القوى الغيبية في تحديد مجرى الأحداث . وما زال مفكرون لهم مكانتهم يُدينون العلم التجريبي لأنه لا يترك مجالاً « للغيب » ، أو يؤكدون من زاوية أخرى أن وجود عناصر لا مادية في بعض العلوم هو دليل على التداخل بين عالم « الغيب » وعالم « المادة » . وحين تكون المبادىء الأساسية للعقلانية موضوعا للنقاش على هذا النحو ، يكون من الصعب الاهتداء إلى رأي سليم حول المشكلات المعقدة التي تثيرها أحدث تطورات البحث العلمي .

٣ ـ ومما يساعد على ذلك أن المجتمعات الاسلامية ، التي تنتمي كلها تقريبا ، في العصر الحاضر ، الى العالم غير المتقدم علميا أو صناعيا ، لم تعان بعد من جميع المشكلات المترتبة على التقدم العلمي الحديث . فمشكلات البيئة مثلاً ليست محسوسة بما فيها الكفاية في معظم هذه المجتمعات ، ومن ثم لم تكن واحدة من المشكلات التي تشغل اهتمام المفكرين الاسلاميين المعاصرين ، مع أنها في الغرب تحتل مكانة رئيسية في اهتمام المفكرين ، حتى الدينيين منهم . ومثل هذا يقال عن مشكلات تهز الضمير الأخلاقي والديني في الغرب المعاصر ، كهندسة الوراثة وطريقة تبديد الموارد الطبيعية والتبذير في استخدام الطاقة ، الخ .....

٤ ـ ونتيجة للعاملين السابقين ، كان من الطبيعي أن يصبح وضع مشكلة الصلة بين الايمان الديني والعلم ، في مجتمع أصبحت تسوده النظرة العلمية ، مختلفا كل الاختلاف عنه في مجتمع لا تزال فيه القيم التقليدية هي المسيطرة . ففي الغرب المسيحي اصبحت المشكلة الآن هي : كيف يجد الايمان الديني لنفسه مكاناً في مجتمع يحكمه التفكير العلمي وتشكل التكنولوجيا أسلوب حياته ؟ أما في المجتمع الاسلامي ، حيث لا تزال القيم العلمية الحديثة بعيدة كل البعد عن السيطرة ، فان المشكلة لا زالت : كيف يستطيع العلم تبرير نفسه في مجتمع تسوده قيم الايمان الديني ؟ وبعبارة أخرى ، فعلى حين أن هذا الايمان هو الذي يحاول تبرير مركزه في الغرب المسيحي ، نجد أن العلم ما زال هو الذي يسعى الى تأكيد ذاته في العالم الاسلامي .

نماذج لمواقف معاصرة

ـ هذه الحقيقة الأخيرة ـ وهي حقيقة محورية بالنسبة الى هذا المقال ـ تضفي على الجدل الدائر حول هذا الموضوع ، في العالم الاسلامي ، طابعا خاصا . فسواء أكان هذا الجدل يهدف الى تأييد العلم أم الى مهاجمته ، فانه في الحالتين يتخذ من الايمان الديني نقطة ارتكاز له . ولنتأمل امثلة لكل من هذين الموقفين :

حالات تأييد العلم :

١ ـ تنطلق كثير من هذه الحالات من الفكرة القائلة أن في النصوص القرآنية آيات كثيرة تدعو إلى البحث والتأمل وإعمال العقل . وهذه وجهة نظر يمكن أن تعد « تقدمية » ، لأنها تفتح الباب امام البحث العلمي دون تقييد بحدود معينة ، وتجعل من هذا البحث استجابة لأمر الهي يدعونا إلى الاشتغال بالعلم والتفكير في العالم ، دون أن يُفرض علينا أي اتجاه معين في هذا الصدد . وهذا الموقف السديد يترك الباب مفتوحا امام كل التطورات المحتملة في العلم .

٢ ـ وهناك حالات أخرى غير قليلة ، تتخذ نقطة انطلاقها من الفكرة القائلة أن القرآن يحتوي في داخله على كل علم يمكن أن يصل اليه البشر في الحاضر أو المستقبل . ذلك لأن القرآن كتاب جامع لم يفرط في شيء . ومن ثم فان كل ما نتوصل اليه بعقولنا البشرية موجود فيه صراحة أو ضمنا . وعلى هذا الأساس ظهرت في العالم الاسلامي مدرسة كاملة تحاول ، عن طريق تفسيرات معظمها متعسف ، ان تجد في الآيات القرآنية أحدث الكشوف العلمية والتكنولوجية ، كنظرية النسبية وصواريخ الفضاء وطاقة الذرة واللاسلكي . بل ان نظرية التطور نفسها ، التي هوجمت ولا زالت تهاجم بعنف في أوساط دينية كثيرة ، قد وجدت من يضعها في اطار اسلامي ويوفق بينها وبين فكرة الخلق ، على اساس أن هبوط آدم من الجنة جعله يبدأ رحلته في الأرض على شكل أميبا في الطين ، فبدأت بذلك قصة التطور .

ومن الجدير بالذكر أن هذه المدرسة ، التي تنتمي إليها شخصيات اسلامية مشهورة مثل الكواكبي ومحمد فريد وجدي ، وشخصيات أخرى أقل شهرة مثل عبد الرزاق نوفل ومصطفى محمود ، تدعو الى دراسة العلوم الحديثة من أجل فهم أسرار القرآن وادراك المعاني الخفية في آياته . وهكذا يكون تأييد العلم في هذه الحالة وسيلة لغاية أخرى فحسب . ومع ذلك فقد وجد هؤلاء من يعارضهم بقوة ، من داخل المعسكر الديني نفسه ، على أساس أن القرآن ليس كتابا في الفيزياء أو البيولوجيا ، وأن العلوم دائمة التغير ولا يصح أن يربط مصير

الكتاب السماوي بما يطرأ عليها من تحولات لا تنقطع . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن التفسير الذي يحدث بأثر رجعي ، ويعيد الاهتداء إلى النظريات العلمية ، بعد اكتشافها في آيات قرآنية ، هو في ذاته جهد عقيم ، لأنه مضطر دائما إلى الانتظار حتى تتم الكشوف بجهود البشر الفانين ، ولم يحدث في حالة واحدة ان أدى إلى كشف حقيقة علمية لم يكن البشر قد عرفوها بعد .

٣ ـ وهناك باحثون يؤيدون العلم الحديث ، من منطلق اسلامي ، على أساس أن هذا العلم في جوهره مدين بظهوره لذلك الازدهار العلمي الهائل الذي شهدته الحضارة الاسلامية ، والذي انتقل تأثيره إلى أوروبا منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، وإن لم تكن أوروبا ذاتها قد اعترفت بهذا التأثير إلا في وقت متأخر . ويذهب هؤلاء الباحثون إلى أن منهج التفكير والعلم الاسلامي كان تجريبيا في جوهره ، وإلى أن المسلمين رفضوا المنهج القياسي-الاستنباطي الأرسطي ، إلى حد بعيد ، في أبحاثهم العلمية ، وهذا الرأي يتفق مع رأي بعض الباحثين الأوروبيين الذين يؤكدون تفوق المسلمين في المشاهدات التجريبية والرصد الدقيق والعناية بالجزئيات والتفاصيل ـ وهي الصفات التي تكوّن روح المذهب التجريبي كما تبلور في اوائل العصر الحديث على يد أقطاب العلم الطبيعي الأوروبي الأوائل .

حالات المعارضة :

١ ـ هناك حالات متطرفة ، ولكنها ملموسة ، لكتابات ترفض العلم الحديث بأكمله من منطلق ديني متزمت ، ولا تكتفي بأن ترى في نظرية التطور وآراء فرويد إلحادا وهدما للدين ، بل قد يصل بها الأمر إلى حد الاعتراض على فكرة دوران الأرض ، والتشكيك في صعود الانسان إلى القمر ، على أساس أن هذا كله يتعارض مع النصوص الدينية .

٢ ـ وهناك حالات أخرى تربط بين العلم التجريبي والالحاد ، أو بينه وبين الغزو الاستعماري الغربي . وأصحاب هذا الاتجاه يلحون على ضرورة

تجنيب المجتمع الاسلامي تلك النتائج الهدامة التي ترتبت على التقدم العلمي في الغرب ، وخاصة ما يتعلق منها بالانحلال الخلقي والتفكك الاجتماعي .

٣ ـ وهناك أخيراً من يلجأون إلى استغلال أية نقطة ضعف في العلم ، سواء في منهجه أم في بنائه ، أم في نتائجه ، من أجل تأكيد ضرورة الاقتصار على الايمان الديني الذي هو المصدر الوحيد لليقين امام حقائق علمية مهتزة وغير مؤكدة . وهذه طريقة عرفها الغرب المسيحي وما زال لها أنصارها حتى اليوم . وأوضح أمثلتها في الحضارة الغربية استغلال انهيار مبدأ الحتمية في الفيزياء ، في أوائل القرن العشرين ، من أجل اتهام العلم بأنه مبني على « اللايقين » واللاتحدد ، ومن ثم يخلو الميدان للايمان الديني بوصفه الحقيقة الوحيدة المؤكدة . وفي العالم الاسلامي نرى بعض المفكرين يتحينون أول فرصة ضعف أو اختلال في بناء العلم من اجل مهاجمته وتأكيد وجود مصدر أسمى للمعرفة ، لا مجال فيه للخطأ أو التردد . ولكن كما أثبتت هذه الطريقة فشلها في الغرب ، فانها لن تنجح في العالم الاسلامي بدوره ، لأن العلم إذا كان يخطىء فانه يصحح أخطاءه تباعا ، ولأن تقدمه خلال التاريخ يهدم الأرض من تحت أقدام موجهي هذه الاعتراضات .

نظرة شاملة :

هناك حقائق أساسية عن الاسلام تجعل لمشكلة العلاقة بين العلم والايمان الديني فيه وضعا خاصا :

١ ـ فالاسلام وحي مباشر ، والقرآن هو كلمة الله الحرفية ، التي لا يتناولها تغيير ولا تبديل . وقد أدى هذا الوضع ، في اوقات التدهور الحضاري بوجه خاص ، إلى حالة من التصلب وعدم المرونة ازاء كثير من التطورات العلمية التي تتم خارج نطاق الدين ، اذ تواجَه هذه التطورات بنصوص دينية تفسَّر تفسيراً متزمتاً ، فتكون النتيجة عداء لا داعي له بين العلم والايمان الديني . وبطبيعة الحال فان المفكرين المستنيرين كثيرون ، وهم لا يكفون عن

بذل المحاولات لمواجهة أُحدث تيارات العلم بأفق واسع ، ولكن بذور التشكيك في صدق ايمانهم تظل موجودة . وفي الوقت الذي استوعب فيه الغرب أشكالا مختلفة للعلاقة بين الله والعالم ، مثل صورة الإله الذي يحكم العالم بالرياضيات ، أو مهندس العالم ، عند ديكارت ، أو صورة الصانع الذي لا يخطىء لساعة كبرى تظل تؤدي عملها بكفاءة وثبات ، هي الكون عند ليبنتس، فان العالم الاسلامي لا يسمح بمثل هذا التغير في شكل العلاقة بين الله والعالم بسهولة ، ولا يُدمج هذه الصور المتغيرة التي تعمل حسابا لتطورات العلم في اطار العقيدة الدينية كما فعل هؤلاء الفلاسفة . وصل حين أن كبار مفكري الغرب المتدينين يقبلون بسهولة الفكرة القائلة بأن عناصر كثيرة من الافكار الدينية ينبغي أن تتغير نتيجة للمعرفة الجديدة التي جلبها العلم والتكنولوجيا ، فان مثل هذه الأفكار مرفوضة ، من حيث المبدأ ، في معظم الأوساط الدينية الاسلامية .

٣ ـ ومن جهة أخرى فان الحضارة الاسلامية لا تعترف ـ في أغلب اتجاهاتها ـ بالتمييز بين الزمني والروحي أو الدنيوي والديني ، ومن ثم فانها تجد صعوبة في قبول الطريقة التي تم بها التوفيق بين العلم والدين في الغرب المسيحي منذ عصر النهضة : فقد اتجهت جهود الأوروبيين إلى الفصل بينهما بحيث يكون لكل منهما مجاله الذي لا يتعدى على الآخر ، وعبر نيوتن العالم الانجليزي الأشهر عن هذا الاتجاه بوضوح قاطع حين دعا إلى عدم تدخل الوحي الديني في الفلسفة (يقصد العلم) أو الآراء الفلسفية في الدين . وتلك طريقة في تحديد العلاقة بين العلم والايمان الديني ربما كانت تتمشى مع حضارة تفصل بين الدنيا والدين فصلا حاسما . اما الحضارة الاسلامية التي اتجهت في الأغلب إلى صبغ العالم الدنيوي بصبغة روحية ، وأضفت على الحقائق الروحية طابعا واقعيا عينيا في كثير من الاحيان ، والتي ألغت التضاد بين عالم العقيدة وعالم الحياة الواقعية ، فلم تكن تستطيع أن تقيم التعايش بين العلم والايمان الديني عن طريق وضع حاجز قاطع بينهما . ومن هنا رأيناها تلجأ إلى طرق أخرى كجعل العلم ينبثق عن الدين ، أو اعطائه مكانة هامشية بالقياس إلى الدين

٣ ـ ولكن الشيء الملفت للنظر هو أنه ، إذا لم تكن المشكلة قد وجدت حلا سليما لها على المستوى النظري ، فان التعايش بين مبادىء الايمان ونتائج العلم قائم بالفعل على المستوى العلمي في كل جانب من جوانب حياة المسلمين ، بل ان أشد المتدينين تحمسا ، في أكثر المجتمعات الاسلامية تمسكا بحرفية العقيدة ، قد يرفض العلم الأوروبي بفكره الواعي ، ولكنه يستخدم أحدث منتجاته في حياته اليومية ، دون أن يدرك ما ينطوي عليه ذلك من تناقض ، والأهم من ذلك أن عدداً غير قليل من العلماء من ذوي الحس الديني ، يجمعون بين الأيمان الحرفي وبين الممارسة العلمية الرفيعة المستوى ، لا على أساس أية محاولة فلسفية للتوفيق بين الاثنين ، بل بأن يضعوا كلا منهما ببساطة ، في « صندوق » مغلق لا ينفتح على الآخر ، ولا يجدون أية غضاضة في أن يحتوي عقلهم على الصندوقين معا ، جنبا إلى جنب .

وهكذا فان المشكلة النظرية المتعلقة بالصلة بين العلم ، في أحدث تطوراته ، وبين الايمان الديني ، لم تجد بعد حلا حاسما متفقا عليه في العالم الاسلامي المعاصر ، وما زال يشوبها قدر كبير من اختلاف الرأي ، الذي قد يصل أحيانا إلى حد اتخاذ أشد المواقف تناقضاً .

ولا يبدو أن في الامكان حل هذه المشكلة على النحو الذي يلغي نهائيا هذه المعركة المزعومة بين نشاط الانسان في ميداني المعرفة والعقيدة الدينية ، إلا إذا سادت مبادىء تجديدية في مجال الفكر الديني ، تهدف إلى القضاء على التزمت والجمود وتسمح بقدر من المرونة الفكرية لا يدع للمجتمع الاسلامي مجالا للتوقف عند حدود عفا عليها الزمان . وإذا كان للفكر الديني دور هام في احداث هذا التحول المرغوب ، فانه لا يمكن أن يتحقق مكتملاً إلا بحدوث تغييرات اجتماعية جذرية في العالم الاسلامي ، ذلك لان التفسير السلطوي المتزمت للدين انما هو في الأغلب انعكاس لأساليب متسلطة في ادارة شؤون المجتمع . ولا يمكن أن تتحقق المرونة والاستنارة على المستوى الفكري إلا إذا ابتعدت أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، في البلاد الاسلامية ، عن مظاهر التسلط والاستبداد .

الفصل السابع

التصنيع والقيم الاخلاقية في العالم الإسلامي (*)

ليس هدفنا في هذا البحث هو اثبات ضرورة التصنيع بوصفه حلا للمشكلات الاقتصادية للعالم الإسلامي ، إذ أن الزاوية الاقتصادية من هذا الموضوع قد عولجت مرارا، وعلى أيدي مفكرين وعلماء أقرب إلى هذا الموضوع ، وأقدر على خوض تفاصيله ، من كاتب هذه السطور . بل اننا نود أن نعالج موضوع التصنيع بوصفه ضرورة « أخلاقية » بالنسبة إلى العالم الاسلامي ، ونبحث في العلاقة بين التصنيع وبين نظام القيم التقليدي في المجتمع الاسلامي ، أعني في التأثير الذي يمكن أن يمارسه التصنيع على قيمنا الموروثة ، وفي التعديلات التي تستطيع قيمنا هذه أن تدخلها على النمط الاخلاقي الذي ارتبط بالتصنيع في البلاد التي سبقتنا اليه .

إن التصنيع ، إلى جانب كونه ضرورة اقتصادية في عالمنا الاسلامي ، هو أيضاً ضرورة أخلاقية . فقد انقضى ذلك العهد الذي كان من الممكن فيه تكوين تصور تجريدي للاخلاق ، بمعزل عن الصورة المتكاملة لحياة الانسان ، التي تضم جوانب متعددة ، من أهمها النظم الاجتماعية والاقتصادية التي يتبعها في حياته . ولم تعد هناك وسيلة تمكن الانسان المسلم من تحقيق كرامته ، في عالم

(*) بحث مقدم إلى الملتقى العاشر للفكر الاسلامي ـ المجلد الرابع ـ الجزائر يوليو (تموز) ١٩٧٦ .

تعتمد فيه القوة المعنوية على الاخذ بأسباب القوة المادية ، سوى السير في طريق التصنيع .

ولا بد لنا من أن نعترف بأن العالم الاسلامي يتلقى من آن لآخر نصائح يوجهها إليه حكماء غربيون ، يحذرونه فيها من السير في طريق التصنيع الذي أدى بالغرب إلى فراغ معنوي قاتل ، ويزينون له نمط الحياة البسيط الذي درج أجداده على السير فيه ، بحجة أنه هو الضمان الاوحد للمحافظة على قيمه الروحية وتجنب الانحلال الذي أدى إليه التصنيع في الغرب . هؤلاء الحكماء ، حتى لو كانوا يصدرون في نصائحهم هذه عن نوايا طيبة ـ وكثير منهم بالفعل يروجون هذه الافكار في إطار من التعاطف مع العالم الاسلامي ، ويودون من صميم قلوبهم ألا تتكرر في هذا العالم نفس الاخطاء التي ارتكبت في الغرب ـ متأثرين بتلك النظرة التي أحب أن أطلق عليها إسم « النظرة المتحفية » إلى الاسلام ، أعني : تلك النظرة التي تؤدي ، عن قصد أو بغير قصد ، إلى أن تظل البلاد الاسلامية متحفا لأنماط عتيقة من الحياة والفكر ، يتفرج عليها الآخرون بشغف واهتمام شديد ، لانها تمثل في نظرهم ما هو « مختلف » وما هو « غريب » ، وربما وصل بهم التعاطف إلى حد إيهام أنفسهم بأن هذا العالم العتيق الغريب هو الترياق الشافي من سموم الحضارة الصناعية الحديثة . . . ولكنهم مع هذا كله لا يمكن أن يرضوا لأنفسهم بأنماط الحياة هذه بديلا دائماً عن أسلوب الحياة الذي يعيشون في ظله ، ذلك لأنك مهما أعجبت بالمتحف ، فلن ترضى لنفسك أن تقيم فيه اقامة دائمة ، بل ان أقصى ما تريده منه هو أن تزوره زيارات متقطعة فحسب .

إن الافتقار إلى التصنيع في العالم الاسلامي يؤدي ، من الوجهة الأخلاقية ، إلى احدى نتيجتين : فهو بالنسبة إلى البلاد الاسلامية الفقيرة في المواد الخام ، وفي الثروة الطبيعية ، يعني استمرار الحياة في مستوى للمعيشة لا يكفل للآدمي ضرورات الحياة المادية . وفي مثل هذا المستوى من الحياة المادية يستحيل أن نتوقع من الانسان أي نزوع إلى السمو الاخلاقي ، لأن كل تفكيره ، وكل رغباته ، ستكون متجهة إلى اشباع الضرورات الحيوية الملحة ،

على نحو لا يترك أي مجال لتنمية الجوانب المعنوية في الانسان .

على أن هناك بلاداً اسلامية أخرى غنية بمواردها الطبيعية ، وخاصة البترول . وهذه البلاد لا تعاني من هبوط مستوى المعيشة ، وانما تعاني من شيء مضاد لذلك : أعني من الارتفاع الزائد في مستوى المعيشة (مع الاعتراف بوجود حالات لا مبرر لها من الفقر حتى في هذه البلاد). هذه البلاد الاسلامية مهددة بخطر الانحلال الاخلاقي الناجم عن سهولة العيش ويسره ، وعدم اضطرار الانسان إلى بذل جهد شاق من أجل كسب الرزق ، أي بالاختصار ، عن الثروة التي تأتي بلا مجهود . ومن جهة أخرى فإن الاجيال الحاضرة في هذه البلاد الغنية تنعم بمستوى للمعيشة لم يكن يطرأ حتى بخيال الاجيال السابقة ، ولا يُتوقع للاجيال المقبلة التي ستعيش في عصر ما بعد البترول أن تنعم بشيء مشابه له . وهكذا يصبح التصنيع في هذه البلاد ضرورة أخلاقية بمعنى مزدوج : فهو دواء للترف الزائد ولمختلف أنواع الانحرافات الناجمة عن اكتساب الثروة الخيالية بلا مجهود ، وهو من جهة أخرى دليل على خروج الجيل الحاضر من الدائرة الضيقة للمتعة الشخصية ، وتفكيره في مستقبل الاجيال التي ستعيش بعد أن تنتهي فترة الحلم الوردي القصير الامد ، التي تمر بها هذه البلاد في عصر البترول الحالي .

على أن البلاد الاسلامية ، حين تنتقل إلى عصر التصنيع ، لن تكون رائدة في هذا الميدان ، ولن تخوض ميدانا لم يطرقه أحد ، بل ستجد أمامها تجربة طويلة ، هي تجربة الغرب ، الذي مهد لمرحلة التصنيع ، عقليا ومعنويا وعلميا منذ عصر النهضة الاوروبية ، وانتقل إليه بالفعل منذ قرنين من الزمان . ومن الضروري للعالم الإسلامي أن يدرس هذه التجربة ، التي سبقت العالم كله ، دراسة متعمقة ، ويتنبه جيدا إلى ايجابياتها وسلبياتها ، حتى يعوض التخلف الزمني الذي يفصله عن الغرب في هذا المجال .

فصحيح أن السؤال : « هل نتجه إلى التصنيع أم لا ؟» هو سؤال يبدو غريبا في نظر العقلية الغربية ، التي لم تعد تضع هذا الأمر موضع التساؤل .

ولكن هـذا السؤال ما زال يحتفظ بـأهميته الحيـوية في عـالمنـا الاسـلامي ، ومن المؤكد أن هذه الحقيقـة تعبر عن تخلف عـالمنا هـذا أصدق تعبـير . ولكن يقابـل ذلـك أن خوض تجـربة التصنيـع في الجزء الاخـير من القرن العشـرين لا بد أن يكون مختلفا عن البـدء بهذه التجربة ، لأول مـرة في تاريـخ العالم ، في القـرن الثامن عشر . ولا بد أن يكون القرار الحاسـم الذي اتخذتـه كثير من المجتمعـات الاسلامية بالاتجاه إلى التصنيـع ، مصحوبـا بقرار آخـر لا يقل عنـه أهمية ، هـو الافادة من تجارب الآخرين حتى لا تتكرر لدينا أخطاؤهم ، وحتى تبدأ التجـربة لدينا على أساس أسلم .

إن البحث في النتائج الاخلاقية للتصنيع ، في العالم الاسلامي ، يحتاج إلى أن يعالَج من زاويتين : الزاوية الأولى هي استكشـاف مـظاهر التغيـير التي يؤدي إليها التصنيع في قيمنا التقليدية ، إذ أن هذه القيم لن تـظل معزولـة عن عملية التغير الحاسمة التي لا بد أن يحدثها التصنيع في أي مجتمع يطبق فيه . أما الزاوية الثانية فهي السمات المميزة التي يمكن أن تختلف فيها الجوانب المعنوية لحياتنا بعد التصنيع عن نظيرتها في العالم الغربي - أعني التعديل الـذي يمكن أن تدخله القيم الاسلامية عـلى النمط الأخلاقي الغـربي المرتبط بـالتصنيـع . هـذان الجـانبـان متكاملان ، ويعد الأول منها سلبيا (لأنه يبحث في تلك العناصر التي ستتقبلهـا حيـاتنا الاخـلاقية نتيجـة للتصنيع) عـلى حين أن الثـاني إيجابي (لأنـه يبحث في الاسهام الذي ستقدمه نحن إلى النمط الاخلاقي المألوف في الغرب) . ولـذلك كان من الضروري أن نبحث كـلا منها عـلى حدة ، وأن ننتهي إلى استخـلاص العلاقات المتبـادلة بين هذين الـوجهين ، الـسلبي والايجـابي ، للموضـوع الذي نبحثه .

وفي اعتقادي أن أهم عنـاصر التحـول التي يمكن أن يحدثهـا التصنيع في فكـر العالم الاسلامي وسلوكه ، هو تأكيد مبدأ التغير ذاته ، ذلك لأن هـذا الفكر قـد أصبح يتسم بنزعة سكونية Statique لا تخطئها العين ، تسـيطر على أسلوبنـا في النـظر إلى العالم وطـريقتنا في السلوك . والارجـح أن الطريقـة الشـائعـة في فهم الـدين ، وفي تـطبيق تعـاليمـه ، عـامـل من أهم العـوامـل التي أدت إلى هـذه النتيجة . فنحن نتصور الـدين على أنـه مجموعـة ثابتـة من التعاليم ، لا عـلى أنه

أسلوب متجدد في الحياة . ونحن نحاول في كل المناسبات أن نثبت حسن إيماننا بالرجوع إلى النصوص كلما اعترضتنا مشكلة أو اختلفنا في رأي . على أن النص الديني ، كما هو معروف ، « حمّال أوجه »، وتعاليمه في بعض الاحيان تبلغ من العمومية حدا تقبل معه أشد التفسيرات تعارضا ، فضلا عن أن انتقاء نص بعينه عملية تخضع في كثير من الاحيان للاتجاه الفكري الذي كونه المرء مسبقا . ورغم هذا كله فإن « لعبة النصوص » هذه ما زالت مستمرة بيننا ، حتى في أكثر الامور حيوية والحاحا وتأثيراً في حياة الانسان اليومية . وليس لهذه اللعبة من نتيجة عملية سوى اضفاء طابع سكوني على تفكيرنا وسلوكنا ، وافقادنا القدرة على اكتساب المرونة التي تحتمها الظروف المتغيرة في الحياة .

ومن المؤكد أن التصنيع سيؤدي بنا إلى أن نتخلص ، عاجلا أو آجلا ، من هذه النزعة السكونية . فالتصنيع يرتبط ارتباطا عضويا بفكرة التحول والتغير . والمجتمعات الصناعية تؤمن بأن مستقبل الانسان أفضل من ماضيه ، ولا تتشبث بهذا الماضي تشبثا مَرَضيا ، كما يبدو أننا نفعل في أحيان كثيرة . وفي عصر الصناعة تتغير الاسس المادية التي تبنى عليها حياة الناس بسرعة ، ومن ثم يكون من الضروري أن تتطور أساليب تفكيرهم وسلوكهم لمواكبة هذا التغير ، حتى لا يتخلفوا عن الركب السريع التطور .

ومعنى ذلك أننا لو تصورنا أننا نستطيع الجمع بين التصنيع وبين العودة الجامدة إلى الماضي وتعلق كل آمالنا ومثلنا العليا ونماذجنا في الحياة به ، فإننا نكون في ذلك واهمين . وأنا لا أعني بذلك مطلقا أن التصنيع سيجعل العالم الاسلامي يتنكر لماضيه ، بل ان كل ما أعنيه هو أنه سيخلصنا من عادة يبدو أنها قد استحكمت فينا ، وأعني بها العودة الدائمة إلى نماذج ماضية من أجل حل مشكلات الحاضر ، والعجز عن رؤية التطور والتغير الساحق الذي طرأ على حياة الانسان طوال قرون عديدة ، وتجميد الزمان عند نقطة واحدة يبدو أنها اصبحت بؤرة مركزية تدور حولها كل تصوراتنا للحاضر والمستقبل . أما النظرة المستنيرة إلى الماضي بوصفه ممهدا للحاضر ، في إطار من فهم المتغيرات الاساسية التي طرأت على المجتمعات البشرية خلال تطورها ، فلن يحول دونها

التصنيـع . ويكفي أن نعلم أن أرقى المجتمعـات الصنـاعيـة تتعمق في فهم ماضيها ، بكل تفاصيله ، وتستخلص منه نماذج مضيئة دون أن تغفل عن حقيقة التغير الذي طرأ على حياتها ، والذي جعل من هذا الماضي مجرد فترة منتهيـة من تاريخها فحسب .

وكما أن التصنيع يـرتبط ضـرورةً بـالـنظرة المتغيـرة والمتـطورة إلى القيم الانسـانية ، فـإنه يـرتبط في الوقت ذاته بنظرة أرحب وأوسع نطاقـا إلى معايير الاخـلاق . ففي المجتمـع الاسـلامي تسـود نـظرة إلى الاخـلاق تجعـل للسلوك الجنسي مكانة رئيسية ، بل ان هـذا السلوك ، في نظر الانسـان العادي ، يكـاد يكـون مرادفـا للأخـلاق ، فالاخـلاق الصحيحة تعني ، قبـل كـل شيء العفة الجنسية ، والنموذج الاكمل للانسـان هو الـذي يتقي الله في شؤون الجنس قبل غيرها . وكثير من رجال الـدين الإسلامي حين يعددون مظاهر الانحـلال في المجتمعـات الحديثة ، يركـزون حديثهم عـلى الاختلاط بـين الجنسين ، وعـلى ملابس المرأة ، وعلى الاعمال الفنية الخليعة ، بوصفها أساس الشرور التي يعاني منها الانسـان .

عـلى أن الانتقال إلى التصنيـع يستتبع حتـما توسيـع نـظرتنـا إلى الاخـلاق بحيث لا يقـل اهتمـامنـا بـالجانب الاجتمـاعي العـام من سلوك الانسـان عن اهتمامنا بسلوكه الشـخصي . ذلك لأن التصنيع يولـد علاقـات معقدة متشـابكة بين البشر ، ويتيح فرصا لا حدّ لها لاستغلال الانسـان للانسـان ، ويترتب عـلى ذلك ازدياد تدريجي في أهمية الاخلاق التي تنظم « السـلوك العام » للانسـان ، في علاقته بالمجتمع ككل . ومن هنا فإن على رجل الدين أن يتخذ مواقف واضحة في أمـور مثل استغـلال النفوذ ، والمضـاربة ، والتهـرب من الضـرائب ، وجمع الثروات الفاحشة بلا مجهـود ، وعليه أن يعـطي هذه المسـائل حجمها الذي تستحقه بالقيـاس إلى السـلوك الشخصي الذي يبدو أن التركيـز ينصب عليه في الوقت الحاضر .

والغالب الظن أن الاهتمام بـالجانب الشخصي من سلوك الانسـان كـان مرتبطا بوقت كانت فيه العلاقـات الاجتماعيـة ابسط بكثير مما هي عليه الآن ،

وبنظام من القيم الثابتة التي كان يفرضها على الناس عرف سائد . وهكذا كان كل خروج شخصي عن هذه القيم ، في مثل هذا المجتمع البسيط المستقر ، يشكل مخالفة صارخة ينبغي ادانتها بكل قوة ، أما حين تتعقد الحياة نتيجة للدخول في عصر التصنيع ، فإن الجانب الاجتماعي العام للسلوك يكتسب أهمية متزايدة بالقياس إلى الجانب الشخصي ، مما يحتم توسيع نطاق القواعد الاخلاقية ، بحيث تغطي هذا الجانب ، وتبدي به اهتماما يتناسب مع أهميته المتزايدة في الحياة الحديثة . وهكذا فإن أبسط ما يُنتظر من رجل الدين المسلم هو أن يدين صاحب العمل المستغل على نحو لا يقل عن إدانته للزاني ، وأن يكافح التاجر الذي يضارب في أقوات الناس بقوة لا تقل عن مكافحته لملابس المرأة القصيرة ، وأن يهاجم نظم الحكم الدكتاتورية الاستبدادية بعنف لا يقل عن ذلك الذي يهاجم به المناظر المكشوفة في أفلام السينما .

ومع ذلك فنحن في أغلب الاحيان نفتقر إلى رجل الدين الذي يقول كلمته صريحة مدوية في هذه الموضوعات ، والذي يتسع مفهوم الاخلاق عنده ، بحيث يشمل السلوك العام مثلما يشمل السلوك الخاص . صحيح أن هناك حالات فردية ، واجتهادات خاصة ، يقوم بها أفراد قلائل هنا وهناك ، ولكن يندر أن تستثار حماسة المجموع العام من رجال الدين في بلد اسلامي في حادثة ذات أصداء اجتماعية عامة ، كقضية اختلاس ، أو تهريب ، أو سرقة للمال العام ، بقدر ما تثيرها الحوادث ذات الطابع الفردي ، التي تدخل في إطار المفهوم التقليدي الضيق للاخلاق . وهذا نقص ينبغي تلافيه إذا شاء العالم الاسلامي أن يواجه عصر التصنيع بما فيه من علاقات اجتماعية عامة شديدة التعقيد .

على أن أهم النتائج الاخلاقية التي يؤدي إليها التصنيع حين يطبق في مجتمع اسلامي متمسك بروح الدين ، هي إزالة التعارض الظاهري بين القيم الدينية والقيم الاشتراكية . ومما يدعو إلى الأسف ، ان هذا الموضوع قد تعرض لتشويهات لا حدود لها ، وتدخلت فيه المصالح الذاتية إلى حد أصبح من الصعب معه مناقشته بطريقة موضوعية نزيهة ، فضلا عن أن الجدل الدائر حوله

يثير من الانفعالات أكثر مما يثير من الافكار . ولهذه الأسباب كلها أصبح هذا ، في السنوات الاخيرة بوجه خاص ، موضوعا شائكا . وسأحاول فيما يلي أن أبين أن هذا الحرج لا ضرورة له ، وأن الرأي الصحيح في المشكلة واضح لا غموض فيه .

إن من الأمور المؤسفة أن يتصور كثير من المسلمين المتحمسين أن الطريق الاشتراكي في التصنيع متعارض مع الدين ، وبذلك يعملون - عن وعي أو بغير وعي - على دعم الاتجاه الرأسمالي ، حتى بعد كل ما أثبتته تجارب البلاد الرأسمالية من أخطاء . صحيح أن الحجة التي تقال في هذا الصدد هي أننا لا نريد مبادىء مستوردة سواء أكانت اشتراكية أم رأسمالية ، وكل ما نريده هو الأخذ بالنظام الاسلامي الأصيل . ولكن هذه الحجة ، التي تبدو في ظاهرها مقنعة ، تنتهي آخر الأمر إلى اختيار بين المذهبين العصريين : إذ أن عمومية الاحكام الدينية تترك مجالا واسعا للاجتهاد في التفسير ، ولا بد أن يتحدد اتجاه كل مفكر في التفسير بالمؤثرات العصرية التي أسهمت في تكوين نظرته العامة إلى الأمور ، بحيث يميل ذلك الذي تأثر أصلا بالأفكار الاشتراكية إلى الاخذ بالتفسير الاشتراكي ، والعكس بالعكس . وفضلا عن ذلك فإن المواقف التي نواجهها في عالمنا المعاصر تبلغ من التعقيد حدا يكاد يستحيل معه الاهتداء إلى كل الاجابات التفصيلية في النصوص الدينية ، ومن هنا كان من الضروري الاستعانة بالتجارب الحديثة التي مرت بها أمم أخرى من أجل سد هذه الثغرات ، وفي كلتا الحالتين لا يكون هناك مفر من الرجوع آخر الأمر إلى الايديولوجيات الكبرى المعاصرة ، بحيث يؤدي العداء للاشتراكية على نحو آلي إلى خدمة الرأسمالية .

ولما كان المجال الذي يقتصر عليه هذا البحث هو مجال القيم ، فلا بد لنا من التعرض لموضوع العلاقة بين القيم الاسلامية ونظام القيم الذي تدعو إليه كل من الرأسمالية والاشتراكية ، حتى يتبين لنا مدى خطأ الموقف الذي يشيع اتخاذه ازاء هذه الايديولوجيات في عالمنا الاسلامي .

إن النظام الرأسمالي مبني أساسا على قيم فردية . وعلى الرغم من المظهر البراق الذي يتخذه هذا النظام ، حين يؤكد أنه هو المدافع حقا عن الحرية الفردية ، وعن حق الفرد في أن يتحرر من تدخل الدولة في شؤونه ، وحقه في الكلام والتعبير الحر عن الرأي ، إلى آخر هذه الحريات الليبرالية المعروفة ، التي يتخذ منها المدافعون عن النظام الرأسمالي محورا لدعاياتهم ، على الرغم من هذا كله، فإن الحرية التي يدافع عنها هذا النظام هي في واقع الأمر حرية استغلال القويّ للضعيف ، وكل ما عدا ذلك من حريات تظل ذات طابع شكلي ما دامت غير متحققة في اطار من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص .

هذه النزعة الفردية ، التي لا ينكرها دعاة الرأسمالية أنفسهم ، بل يجدون فيها مدعاة للزهو ، تتعارض بغير شك مع القيم الاسلامية تعارضا أساسيا . فروح الدين الاسلامي تتجه إلى تأكيد الاخوة والتضامن والتعاون بين الناس ، وتأبى أن يوضع القوي في مركز يسمح له باستغلال الضعيف ، ثم يزعم أن لهذا الضعيف كل الحرية في أن يعترض كما يشاء . وما كانت رسالة الاديان ، في حقيقتها وفي جوهرها الباطن ، إلا سعيا إلى اقرار نظام جديد للحياة ، يحل فيه الاخاء بين البشر محل التطاحن والمنافسة القاتلة ، التي لا يمكن تصور النظام الرأسمالي بدونها .

ولا بد أن كل مثقف قد استمع في وقت أو آخر إلى أحد دعاة الرأسمالية وهو يهاجم الاشتراكية لأنها لا تعترف « بحافز الربح » وربما أدى عدم اعترافها هذا إلى اخفاق التجربة الاشتراكية ذاتها ، كما يبدو أنه حدث في بعض الحالات . ولو أُعمنا الفكر في دلالة هذا المبدأ ـ أعني مبدأ « حافز الربح » ـ لادركنا مدى الخطأ الذي يقع فيه من يرددون عبارات محفوظة عن تعارض القيم الاشتراكية والاسلام ، أو يتصورون ـ دون أن يجرأوا على التصريح بما في نفوسهم ـ ان الرأسمالية هي حامية حما الاديان ، وضمنها الاسلام .

ذلك لأن الرأسمالية حين تؤكد أن ما يحرك الانسان إلى العمل والانتاج

هو رغبته في الربح ، وأن انكار هذا الحافز يؤدي إلى هبوط الانتاج كما وكيفا ، وإلى اخفاق المجتمع في بلوغ أهدافه ، إنما تبني موقفها هذا على أساس أن الانسان مخلوق أناني ، مادي ، لا يتحرك إلى العمل إلا من أجل اشباع حاجاته وأطماعه الخاصة فحسب . وإنه لمن المؤسف حقا أن الواقع يثبت صحة هذا التصور في أحيان كثيرة ، ومن هنا كانت الرأسمالية أكثر واقعية في هذه الناحية . غير أن هذا النوع من الواقعية يرتكز على قبول الانسان ، بكل عيوبه ، على ما هو عليه . وكل مذهب يتسم بقدر من السمو المعنوي لا يمكن أن يقبل الانسان على ما هو عليه ، فالفلسفات الرفيعة كانت كلها تدعو إلى اصلاح الانسان . والاديان كلها إنما هي رفض للانسان في واقعه التلقائي اللاأخلاقي ، ومحاولة لخلق انسان يتجاوز في سلوكه مستوى السعي المباشر إلى المنفعة والتحرك بفعل الحوافز المادية . وحتى لو أخفق هذا المسعى بحكم الواقع الغاشم ، فإن الاديان ، والاسلام بوجه خاص ، ترسم لنا صورة لعالم آخر تتحقق فيه المثل العليا للانسانية على النحو الذي يبلغ بها ذلك الكمال الذي تعجز عن بلوغه في عالم الفناء الذي نعيش فيه .

وإذن ، فالنظرة التي تسود في النظام الرأسمالي تتضمن تأكيداً للطبيعة « المادية » للانسان ، وانكارا لجوانبه الروحية . ومن هنا كان من التناقض ، بل من النفاق الصريح ، أن تقف الرأسمالية مدافعة عن الروحانية ، وتتهم خصومها بالمادية ، مع أن النظرة المادية إلى الانسان جزء لا يتجزأ من المبدأ الاساسي الذي ترتكز عليه ، وهو مبدأ « المشروع الخاص » و « حافز الربح » . ومن المؤسف حقا أن تتردد هذه الحجج نفسها على ألسنة كثير من المدافعين عن النظرة الاسلامية إلى الحياة ، فيقدمون الرأسمالية كما لو كانت أقرب إلى روحانية الاديان من الاشتراكية .

والواقع أن مهاجمي الاشتراكية ، دفاعا عن الدين ، يعطون الشكل أهمية تفوق المضمون ، ومن المؤكد أن كثيرا من الاشتراكيين قد صدرت عنهم تصريحات تتضمن هجوما على الاديان . ولكن مضمون المذهب ذاته يحقق أسمى ما تهدف إليه رسالات الاديان . فالاعتقاد أن الانسان ينبغي أن يبذل

جهده في العمل لصالح المجموع ، لا لصالح فرد معين ، ولا من أجل الكسب الشخصي ، يمثل قيمة اخلاقية رفيعة تتمشى مع كل ما تدعو إليه العقائد من قيم . والسعي إلى الغاء استغلال الانسان للانسان ، وإلى تذويب الفوارق بين الطبقات أو الغائها ، لا يمكن أن يكون متعارضا مع عقيدة لا تجعل لعربي فضلا على أعجمي إلا بالتقوى ، والدعوة إلى تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ، حتى يحقق أفضل امكاناته وتكتمل مقومات انسانيته ، لا يمكن أن تتناقض مع عقيدة ترى أن الانسان كيان متكامل ، وان للروح مطالبها مثلما أن للجسم حاجاته ورغباته .

هذا هو جوهر القيم الاشتراكية ، ومضمونها الفعلي ، وهو متفق مع الجوهر الحقيقي للاسلام اتفاقا أساسيا . أما التصريحات التي كانت تهاجم الاديان في الاشتراكية ، فقد صدرت عن مفكرين غربيين لا يتبادر إلى ذهنهم حين يتحدثون عن الدين إلا عقيدتهم الخاصة ، والأمر المؤكد هو أن الصراع الطويل بين المسيحية والعلم ، الذي دام ما يقرب من ثلاثة قرون بعد عصر النهضة الاوروبية ، والموقف السلبي الذي وقفته الكنيسة في أوروبا من انجازات العقل العلمي الحديث ، كان له تأثيره البالغ في تصريحات الاشتراكيين المعادية للأديان ، غير أن هذا شيء محلي لا شأن للعالم الاسلامي به ، ولا ينبغي على المفكر المسلم أن يشغل نفسه بصراع كهذا ، ويتجاهل في سبيله نواحي الالتقاء الاساسية بين الاسلام والاشتراكية ، وكل مظاهر التضاد بين الاسلام والرأسمالية .

وهكذا ، فإن ما يستطيع الاسلام أن يسهم به ، لكي يتخلص من الآفات التي شابت عملية التصنيع في الغرب ، هو أن يمزج بين القيم الاسلامية الأصلية وقيم الفكر الاشتراكي ، ويدعو إلى مجتمع تسوده المبادىء ، لا الرغبة في الكسب المادي ، ويقوم على التراحم والتعاون ، لا على التزاحم وسحق الخصوم في المنافسة « الحرة ». ولو اقبلنا على التصنيع بهذه الروح واستطعنا أن نجمع بين تجارب الفكر الاشتراكي والقيم الاسلامية الاصيلة ، لاستطعنا أن

تتخلص من مظاهر الانحلال والتفكك التي ارتبطت بالاتجاه إلى التصنيع في الغرب .

ذلك لأن هذا الانحلال إنما هو الترجمة الاخلاقية للمبادىء الرأسمالية نفسها ، فمبدأ الحرية الفردية والمنافسة في العمل والسعي إلى الربح ، حين يطبق على العلاقات الاسرية،يتحول إلى تفكك للاسرة وتباعد بين افرادها الذين يستهدف كل منهم تحقيق رغباته الخاصة دون اهتمام بهدف مشترك يعلو على الافراد ، وهذه مساوىء لا يمكن أن تصيب مجتمعا يسعى إلى التصنيع وهو حريص على قيمه الدينية الرفيعة ، متمسك في الوقت ذاته بمبادىء الايثار الاشتراكية .

على أن الأخذ بهذه القيم لن يعصمنا فقط من مظاهر الانحلال التي تفشت في مجتمعات الغرب اللاهثة وراء السيطرة والربح ، بل سيعصمنا أيضاً من مظاهر الانحلال المضادة ، التي تنتشر في مجتمعاتنا الاسلامية الحالية ، إما بسبب الفقر ونقص الانتاجية وما يولده ذلك في النفوس من يأس يبعث على الانحراف ، واما بسبب الثراء السهل غير المصحوب بالعمل والجهد . وفي كل هذه الحالات لن يكون لنا مستقبل يتناسب مع ماضينا الذي طالما تفاخرنا به إلا إذا قررنا أن ندخل مرحلة التصنيع من أوسع أبوابها ، واضعين نصب أعيننا أننا قبل كل شيء مجتمع ذو قيم اسلامية أصيلة ، وان هذه القيم تجد أقرب تعبير عنها ـ بالنسبة إلى العصر الذي نعيش فيه ـ في التجارب الاشتراكية التي تمكنت من تحقيق نظرة متكاملة إلى الانسان ، تستجيب لمطالبه المادية والمعنوية معا على نحو متكامل .

الفصل الثامن

الفلسفة والدين
فى العالم العربى المعاصر

لو تأملنا نوع المشكلات التى كانت الفلسفة تعالجها خلال أهم فترات تاريخها ، وقارناه بالموضوعات الرئيسية للعقيدة الدينية ، لبدا لنا أن الخلاف الطويل الأمد بين الفلسفة والدين لم يكن له داع على الاطلاق . ذلك لأن الفلسفة ظلت تبدى اهتماماً أساسياً بالبحث فى أصل الكون ونشأته ، والغاية التى يتجه إليها ، وفى مركز الانسان أو موقعه من العالم ، وفى الحياة الأخلاقية وسبل تحقيقها ، وفى مركز الانسان ومآله ، وهل سيفنى بعد الموت أم يبقى . وهذه المشكلات تكّون فى الوقت ذاته محور العقيدة (فى الأديان السماوية على الأقل) . ومن ثم فإن ميدان اهتمام الفلسفة ، فى صورتها التقليدية على الأقل ، لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين . وهنا يحق للمرء أن يتساءل : لماذا إذن كان هذا التاريخ الطويل من العداء وفقدان الثقة بين الطرفين ؟ ولماذا ظل الاعتقاد راسخاً لدى الكثيرين بأن بين الفلسفة والدين منافسة لا ترحم ، وبأن عقل الانسان أو روحه لا يتسع للاثنين معاً ، فإما أحدهما وإما الآخر ؟

إن قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد ، لم يكن للسار فيها واضحاً مستقيماً ، بل كان يسير فى معظم الأحيان فى خطوط شديدة التعرج والألتواء . وليس من مهمتنا فى هذا البحث أن نتتبع هذه العلاقة فى تفصيلاتها المعقدة ، وإنما يكفينا أن نشير الى أن السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين ، طوال تاريخ الحضارة الانسانية ، لم يكن نوع الأفكار التى ينادى بها كلا الطرفين ، وإنما طريقة التفكير لدى كل منهما ، إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن فى الأساس خلافا فى المحتوى أو المضمّون ، بل كان خلافاً فى المنهج . ويتلخص هذا الخلاف فى أن منهج

التفكير الفلسفي نقدي ، على حين أن منهج التفكير الديني إيماني . إن الفلسفة تناقش كافة المسلمات ، ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق ، على حين أن مبدأ « التسليم » ذاته أساسي في الايمان الديني ، وأقصى غايات ذلك الايمان هي أن يؤدي بالمرء الى قبول المعتقد بلا مناقشة ، بل بغير أن تطرأ على باله أصلاً فكرة المناقشة . وعلى حين أن التناقض ، هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة ، فإن الايمان الديني لا يبحث أصلا عن التناقض ، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين الى حد القول إن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقض ، ويرى في قبول المتناقض والممتنع أبلغ دليل على رسوخ الايمان .

إن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق الى نهايته ، بينما الايمان يرتكز على القبول والتصديق . بل إن اللفظ المعبر عن الايمان هو نفسه المعبر عن التصديق في كثير من اللغات (الإنجليزية belief والفرنسية Croyance والألمانية Glaubeالخ ..) وإذا كان بعض المفكرين قد سعوا الى دعم الايمان ، ومعتقداته الأساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم ، الخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية ؛ فإن هؤلاء كانوا ، في هذه المسألة بالذات ، أقرب الى الفلاسفة منهم الى رجال الدين . وفضلاً عن ذلك فإن أمثال هذه البراهين لم تكن ، في الأغلب ، تسير في الطريق العقلي من بدايتها الى نهايتها ، بل كانت بدورها ترتكز في مراحلها الحاسمة ، على قبول مسلّمات دينية معينة ، ثم تكمل هذه المسلّمات بالاستدلال العقلي .

وهكذا فإن الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أرض صلبة : ذلك لأن الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء ، على حين أن رجل الدين ، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة ، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة ، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية . وحين يصّر الفيلسوف على أن يُخضع كل المعتقدات لاختبار العقل ، فهو في كثير من الأحيان لا يفعل ذلك لأنه يسعى إلى هدمها ، وإنما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة فحسب . ولو وصلت هذه المناقشة الى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك ، وكل ما في الأمر أنه سيكون عندئذ قد وصل الى هذه المعتقدات لأنه « إقتنع » بها ، لا لأنه « سلّم بها » . ومن جهة أخرى فإن رجل الدين حين يّصر على أن المنطق لا مكان له في عقيدته ، فإنه لا يفعل ذلك كراهية في المنطق ، بل أنه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقي ، ويطبقهما ، في مجالات أخرى عديدة غير المجال الديني ، وكل ما في الأمر أنه يتمسك بالمعنى الأصلي للايمان من حيث

هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق أو التحقيق .

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج أساسية تشير الى فوارق هامة بين المجالين : فالفلسفة (فيما عدا إستثناءات قليلة) تغلّب جانب العقل ، على حين أن الدين يغلّب جانب العاطفة والشعور الوجدانى . والفلسفة إنسانية المصدر ، بينما الدين (فى حالة العقائد السماوية على الأقل) وحى إلهى .

ولعل أهم هذه النتائج جميعاً هو أن الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة . فمعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنهم هم الذين يملكون « الحقيقة » وحتى لو اعترفوا بالعقائد الأخرى فإنهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدتهم ، كان ينبغى أن يختفى وينتهى دوره فى اللحظة التى تظهر فيها « الحقيقة » فى صورتها النهائية المكتملة . أى أن أقصى ما تفعله العقيدة المتسامحة هو أن تعد غيرها من العقائد صورة ناقصة للوحى الذى اكتمل فيها هى ، أما فى بقية الحالات فإننا لا نجد إلا انكاراً تاماً للعقائد الأخرى ، وتأكيداً بأن كل ما عداها هو عقائد « دخيلة » زُيفت بشكل أو آخر .

على أننا لا نود أن نستطرد طويلاً فى هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة بين الفلسفة والدين . ذلك لأن هدفنا هو بحث هذه العلاقة فى سياق العالم العربى المعاصر على وجه التحديد . وهنا ينبغى أن نشير الى مسألة على جانب عظيم من الأهمية ، هى أن أى بحث كهذا لن يستطيع ، عملياً ، أن يتحدث عن موقف « الدين فى ذاته » من الفلسفة ، بل سيحتم عليه أن يكتفى فى بحثه بمعالجة مواقف معينة تجاه الدين ، يتخذها المسلمون المعاصرون ، ذلك لأن الاتجاهات تتشعب الى حد هائل ، فى العالم الاسلامى المعاصر ، بين التفسيرات التى يصل اختلافها الى حد التضاد فى كثير من الأحيان . والأهم من ذلك أن كلاً من هذه التفسيرات يقدم نفسه إلينا على أنه هو وحده الصحيح ، بحيث لا يقول أصحابه أبداً إنهم يتحدثون عن اجتهادهم الخاص فى فهم مسائل اسلامية معينة ، بل يؤكدون أنهم يتحدثون عن « الاسلام فى ذاته » ، وعن وجهة نظر الدين - بالمعنى العام لهذه الكلمة - فى تلك المسائل . ونظراً الى التضاد الشديد بين هذه الاجتهادات فلابد للباحث الجاد أن يعترف بالأمر الواقع ، وهو أن ما يقوم بتحليله لا يمكن أن يكون موقف « الدين فى ذاته » (إذ أنه لو ادعى ذلك لما كان يقدّم إلينا فى الواقع سوى « إجتهاد » آخر يضيفه الى الاجتهادات المتباينة الكثيرة الموجودة بالفعل) ، وإنما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين ، أو طريقتهم الخاصة فى تفسيره . وغنى عن البيان أنه سيجد عندئذ كثرة من المواقف وطرق التفسير ، وسيكون عليه أن يعمل

حساباً لهذا التعدد . ولكن المهم فى الأمر أننا لو وجهنا إنتقادات الى الموقف الاسلامى المعاصر إزاء الفلسفة ، فينبغى أن يكون واضحاً منذ البداية أن هذه الإنتقادات ليست موجهة الى الاسلام فى ذاته ، وإنما هى موجهة الى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم .

الحوار بين الدين والفلسفة :

هل هناك حوار حقيقى بين الدين والفلسفة فى مجتمعنا المعاصر ؟ فى رأيى أن الشروط الأساسية لهذا الحوار غير قائمة ، ومن ثم فإن الوصف الأصدق للعلاقة بين هذين الطرفين - فى ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة هو « المواجهة » وليس الحوار .

إن الشرط الأول للحوار هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ فى الفرص على الأقل ، ولكن هذا الشرط مفتقد فى حالة الفلسفة والدين . فالفلسفة تفترض بطبعها تعدد الآراء ، وتقبل الرأى الآخر وتناقشه وتنقده وترى فى ذلك إثراء لها . أما الدين فإن إرتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدى به الى أن يرى فى الرأى الآخر مروقاً وزندقة ، أو بدعة على أقل تقدير . إن مناقشة الأسس والمبادىء الأولى جوهرية فى الفلسفة ، وهى مصدر غناها الفكرى ، على حين أن هذه المناقشة مستحيلة فى الدين ، إذ أن ما يمكن أن يناقش فيه ليس إلا الفروع لا الأصول ، وحتى الفروع قد لا تقبل مناقشتها فى عصور التزمت والانغلاق الفكرى . وهكذا فإن معارضة أية نظرية فلسفية هى تعميق لها ، على حين أن معارضة عقيدة أساسية قد يعد « كفراً » ، ومن ثم تمنع ممارسة هذه المعارضة بكافة ضروب التحريم المعنوى ، والتجريم المادى ، وإذا كانت أوروبا فى القرون الوسطى قد مارست هذا الحظر بكل قسوة ، ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمى للكنيسة ، فإن مجتمعنا العربى المعاصر لا يعدم أمثلة قريبة الشبه بهذه ، يمارس بعضها بسلطة الدولة الرسمية ، والبعض الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة ، تحكم بسهولة بتكفير من لا يتفق معها فى تفسيرها الخاص للدين ، ومن ثم تحل دمه . وليست هذه بالطبع هى الصورة الكاملة ، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة هو وحده كاف لإفقاد الحوار شرطه الأساسى ، وأعنى به التكافؤ .

فماذا يكون شكل الحوار بين الفلسفة والدين ، فى ظل أوضاع كهذه ؟ لقد أدت هذه الأوضاع الى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة وعلى أرضها

هى . فهى لا تستطيع أن تنظر الى هذه المسائل على أنها تؤلف نسقاً فكرياً قابلاً للنقد ، سواء فى أسسه الأولى أم فى نتائجه . وهى تبدأ مقدماً بافتراض أن أية مناقشة تدور حول هذه المسائل الدينية لا يمكن أن تسفر عن رفض أى مبدأ أساسى فيها ، ومن ثم تدور المناقشة فى حدود ضيقة تختلف كثيراً عن تلك التى اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة .

وإذا كان عدم التكافؤ هذا وإفتقار أسلوب الحوار ومنهجه الى أرض مشتركة بين الطرفين ، إذا كان ذلك ظاهرة عامة تسرى على كافة المراحل التى مرت بها العلاقة بين الفلسفة والدين ، فإن المرحلة المعاصرة من هذه العلاقة تتسم بسمة أخرى ينبغى ألا يتجاهلها أى باحث على نزيه لهذا الموضوع ، وأعنى بها عنصر الخوف . فقد تدهور مستوى التسامح الفكرى فى عالمنا العربى ، خلال القرن الأخير ، تدهوراً ملحوظاً ، وهبط الخط البيانى لحرية الفكر هبوطاً حاداً ، فى السنوات الأخيرة بوجه خاص ، وأصبحت كثير من الموضوعات التى كانت تناقش بسماحة وسعة أفق فى أوائل هذا القرن ، بل فى القرون الأولى للعصر الاسلامى ، أصبحت من الممنوعات والمحظورات ، وتحوّل هذا القرن ، الذى إصطلحنا على أن نسميه بعصر النهضة العربية ـ تحول الى عصر كبوة وإرتداد وتخلف شديد ، ولا تبدو فى حياتنا الراهنة أية بادرة تدل على أننا سنتخلص قريباً من ضيق الأفق هذا ، بل إن كل الدلائل تدل على أنه سيشتد الى أن يصبح إنسداداً تاماً لأفقنا العقلى . ولست هنا فى معرض تعليل هذه الظاهرة الشديدة التعقيد ، وإن كنت أستطيع أن أقول بوجه عام إن التسلط السياسى والإستبداد فى الحكم كان من الضرورى أن ينعكس على فكرنا فى صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية ، وإنكماش متزايد لقدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية ، يوازى بالضبط إختفاء المعارضة السياسية من حياتنا .

وعلى أية حال فإن فكرة السلطة هذه تنعكس على حياتنا الفكرية بصورة واضحة إذ نجد فى العقود الأخيرة إتجاهاً متزيداً الى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية . ومن الواضح أن منهج الإستشهاد بالنصوص يعكس فى داخله إتجاهاً الى التخويف ، ومن ثم فإنه هو نفسه ـ فى جانب من جوانبه ـ يمثل نوعاً خاصاً من ممارسة الإرهاب ، إذ أن الفكرة الكامنة من ورائه هى : « هذا ما يقوله النص ، فإما أن تقبله كما هو ، وتقبل بالتالى وجهة نظرنا ، وإما أن تتحدى النص ، إن كنت تملك الشجاعة ، وعليك بعد ذلك أن تتحمل العواقب ! » وغنى عن البيان أن هذا ليس على الإطلاق أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي أن يشارك فيه لأن عملية التخويف الكامنة من

ورائه تمنع هذا الفكر ، منذ البداية ، من ممارسة فاعليته .

فما الذى يفعله الفكر لكى يتخلص من موقف كهذا ؟ إنه يتحايل على هذا الموقف بأن يلجأ ، هو بدوره ، الى الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة ، أى أنه يصبح طرفاً فيا أحب أن أطلق عليه اسم « لعبة النصوص » . فإذا كان هناك من يستشهدون بالنصوص من أجل تأييد وجهة نظر مضادة للفكر الفلسفي ومؤكدة للسلطة القطعية الجازمة ، فلماذا لا يستشهد أهل الفلسفة بالنصوص أيضاً لكى يؤيدوا وجهة النظر المتسامحة ، الواسعة الأفق ؟ وبطبيعة الحال فإن فى النصوص متسعاً لشتى الآراء المتعارضة ، وذلك إذا عملنا حساباً للإختلاف الهائل فى السياقات التى وردت فيها هذه النصوص ، وإذا استخدمنا براعتنا فى تأويلها بالطريقة التى تدعم وجهة نظرنا . وهكذا نستطيع ، بإنتزاع النص من سياقه ، وباستخدام التعدد الهائل للنصوص ، وبالالتجاء الى ذكائك فى التأويل ، أن تستخلص من النصوص تأييداً لأية وجهة نظر تشاء . والمهم فى الأمر أن الفكر الفلسفى ، حين يجد نفسه مضطراً الى التخلى عن طريقته الخاصة فى البحث ، وأعنى بها طريقة مناقشة المسلمات ، مهما كانت أساسية ، يلجأ الى ممارسة فاعليته بشروط الطرف الآخر ، وعلى أرض الطرف الآخر ، فلا يعود مرتكزاً على المنطق الداخلى لحججه العقلية ، وإنما يجادل فى المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية ذاتها ، مع تأويلها عقلياً (كما كان يفعل ابن رشد مثلاً منذ قرون عديدة) على النحو الذى يدعم وجهة نظره .

ومع الاعتراف بأن هذا الأسلوب قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة فى ظروف كهذه للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات جارفة من التيارات التى تهدف الى إلغاء العقل والاعتماد المطلق على التقليد والاتّباع ، فلابد لنا أن نشير الى أن هذه الطريقة فى المعالجة يشوبها ، من وجهة النظر الفلسفية الخالصة ، عيبان أساسيان :

أولهما : إن الفكر الفلسفى حين يلجأ الى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف بأنه ألقى سلاح العقل والمنطق ، أعنى أنه اتخذ موقف المهزوم الذى سلم مقدماً بأنه خسر أهم أرض يرتكز عليها . فهو حين يفترض أن النص لا يقبل المناقشة ، وحين يدعم موقفه الخاص من خلال نصوص يواجه بها تلك النصوص الأخرى التى يلجأ إليها الطرف الآخر ، يكون قد سلم مقدماً بأن النص هو المرجع غير القابل للمناقشة العقلية ، وهو الذى يمثل حقيقة مطلقة تتجاوز المنطق والعقل ، وهو تسليم ينطوى ضمناً على اعتراف بأن العقل النقدى قد توقف عن ممارسة عمله .

أما العيب الثانى ، الذى يرتبط بالأول ويترتب عليه ، فهو أن هناك تناقضاً داخلياً فى المحاولة ذاتها : أعنى فى أن نلجأ الى سلطة النص لكى نستخلص منها موقفاً عقلانياً يسمح بالمناقشة المنطقية المفتوحة . ذلك لأن هذه المناقشة المنطقية ، إذا شاءت أن تكون متسقة مع ذاتها ، ينبغى أن تكون (من الوجهة النظرية على الأقل) قادرة على التصدى للنص ذاته ، بحيث لا تكون هناك حدود لقدرتها على النقد والتقويم . ومن هنا فإن المرء لا يستطيع منطقياً ، أن يتخذ فى آن واحد موقف الاعتراف بسلطة مطلقة ، ويحاول استخلاص موقف نقدى عقلانى من داخل هذه السلطة . فالتناقض واضح لأن السلطة نقيض العقل النقدى ، واستخلاص أحد الطرفين من الآخر ممتنع عقلياً .

وإذا كنا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من أمثال محمد خلف الله ومحمد عمارة وخالد محمد خالد ، الخ ...) لا يناقشون الأمور فى أيامنا هذه إلا إتباع هذا الأسلوب ، فليس معنى ذلك أننا نوجه إليهم اللوم على منهجهم هذا ، إذ أنه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة ـ فى ظروفنا الراهنة ـ للتخفيف من غلواء المد الاتباعى بشىء من العقلانية ، وكل ما فى الأمر أننا حين نناقش الموضوع مناقشة فلسفية نظرية ، نجد لزاماً علينا أن نشير الى الصعوبات الداخلية لهذا الموقف ، بغض النظر عن الاعتبارات العملية الواقعية .

واستكمالاً لهذه المناقشة النظرية ، نستطيع أن نقول إن من الممكن تصور مواقف أخرى ، مغايرة تماماً ، تتخذها الفلسفة إزاء النص الدينى ، وهى مواقف اتخذتها الفلسفة بالفعل فى بعض مراحل الحضارة الغربية ، ويكفينا أن نشير إليها بوصفها ممكنات نظرية فحسب ، بغض النظر عن كونها مقبولة أو غير مقبولة فى مجتمعنا .

أ ـ ففى كثير من الفلسفات الدينية الغربية التى بدأت مع حركة النقد التاريخى للنصوص ، كان يُنظر الى النص الدينى على أنه نسبى زمنياً ، أى على أنه موجه الى عصر معين . كما أصبحت فكرة النسبية تسرى على النطاق الذى ينطبق عليه النص الدينى ، فيقال إن مهمته هى الإرشاد الأخلاقى والمعنوى للانسان ، ومن ثم فإنه يقدم توجيهات ومبادىء انسانية عامة ، أما التفاصيل المتعلقة بالشئون الدنيوية فتُترك لعقل الانسان وتجربته .

ب ـ بل إن بعض الفلسفات الغربية (أوجست كونت مثلاً) ذهبت أبعد من ذلك ، فنظرت الى المرحلة الدينية بأسرها على أنها مرحلة أولية من مراحل الفكر

البشرى ، ومن ثم فلابد من تجاوزها . وبالفعل فإن عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بحيث لا تعود لها أهمية إلا من حيث أنها تمثل مرحلة تاريخية غابرة فحسب .

هاتان ، كما قلت ، حالتان ممكنتان نظرياً ، وهما تمثلان موقفاً للفلسفة إزاء سلطة النص الدينى يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذى يتخذه الفكر العربى المعاصر من هذه المسألة . وبالطبع كانت الظروف الخاصة لتطور العلاقة بين الفكر الفلسفى والعقيدة الدينية فى الغرب هى التى أتاحت لبعض فلاسفة الغرب اتخاذ مواقف كهذه ، ولكن ما يهمنا فى هذه الإشارة هى أن هناك - على المستوى النظرى - إمكانات أخرى للعلاقة بين الفكر الفلسفى والنص الدينى تختلف كل الاختلاف عما هو سائد فى عالمنا العربى المعاصر .

وهكذا فإن الشكل الذى تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين ، فى مجتمعنا الحالى ، لاتمليه الاعتبارات العقلية وحدها ، بل أن هناك عناصر أخرى تتدخل فى تحديد شكل هذه العلاقة ، أهمها - إذا شئنا أن نطلق على الظواهر أسماءها الصحيحة - الخوف ، الذى يضفى على الحوار سماته الخاصة المميزة . فأحد الطرفين ، وهو الفلسفة ، لا يستطيع أبداً أن يمضى فى ممارسة عمله الى المدى الذى وصلت إليه الفلسفة فى المجتمعات التى تحررت من الخوف منذ أمد بعيد ، ومن ثم يظل جهده فى هذا الميدان محدوداً ، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة ، بل يمكن القول إن دخول الفكر الفلسفى العربى المعاصر فى « لعبة النصوص » - وهو أمر أصبح عظيم الشيوع فى هذه الأيام - هو ذاته أوضح مظاهر الخوف فى الفكر الفلسفى .

وبعبارة أخرى ، فحتى لو جاز لنا أن نطلق اسم « الحوار » على المناقشات الفكرية للمسائل الدينية فى مجتمعنا المعاصر ، فلابد أن نكون على وعى بأن هذا حوار يستطيع فيه أحد الطرفين ، وهو الطرف الدينى ، أن يعبر عن وجهة نظره كما يشاء ، على حين أن الطرف الآخر مغلول بألف قيد وقيد ، ووجود هذه القيود يفرض عليه أن يلجأ أحياناً الى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة ، بل قد يرغمه على اللجوء الى الخداع .

وهناك نتيجة هامة تترتب على عدم التكافؤ فى الحوار بين الفلسفة والدين . ففي الفكر الغربى الحديث كان الموقف الفلسفى العام هو الذى يؤثر فى تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدد مواقف المفكرين منها . بل إن تصور الألوهية ، وهو التصور الأساسى فى

العقيدة الدينية ، قد تشكل فى أوروبا الحديثة وفقاً لتطورات الفكر الفلسفى . ففى مطلع العصر الحديث ، حين سادت النظرة الرياضية الى العالم فى الفلسفة ، تحدث الفلاسفة عن الله بوصفه « منظم الكون هندسياً » وانتشرت فكرة « الإله المهندس Le Dieu géomètre » على نطاق واسع . وبالمثل فإن شيوع النظرة الميكانيكية الى الكون ، وانبهار العقل الفلسفى بالدور الذى تلعبه الآلات الميكانيكية (وخاصة الساعة) من حيث أنها تمثل الطريقة التى يسير بها العالم ، قد أدى الى تطبيق نموذج « الساعة » على تصور الألوهية ، وعلاقة الله بالعالم . ومن هنا رأينا عدداً من الفلاسفة (ليبنتس وجولينكس Geulincx مثلاً) يلجأون الى تشبيه « الساعة » فى تصور العلاقة بين الله والعالم ، وينظرون الى الله على أنه « صانع الساعات » الذى لا تخطىء صنعته ، والذى ضبط حركة العالم منذ البدء ـ كأنه ساعة محكمة ـ بأدق الطرق الممكنة ، ومضى العالم فى مساره بعد ذلك بإحكام وانضباط . أما إذا انتقلنا إلى الفكر الغربى القريب العهد ، فسوف نجد تطورات هائلة تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسية فى ضوء النظريات العلمية الهامة ، كنظرية التطور ، والتحليل النفسى والنسبية ، وسوف نجد مراجعة مستمرة لمفاهيم الألوهية والخلود والبعث ، إلخ ، فى ضوء التغيرات التى يجلبها التطور العلمى والفلسفى .

ومن المهم جداً أن نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استخفافاً بالدين أو استهانة به . فقد كان معظم أولئك الذين عدلوا المفاهيم الدينية الرئيسية فى ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق ، ولم يكونوا يرون فى تعديلاتهم هذه انتقاصاً من الايمان ، بل كانوا يرون فيها تثبيتاً وتعميقاً للعقيدة الدينية .

هذا النوع من التعديل فى المفاهيم الدينية الرئيسية يستحيل تصوره فى مجتمعنا ، بل إن محاولة كهذه تدان بشدة وتعرض صاحبها ـ ونحن فى الثلث الأخير من القرن العشرين ـ لأخطار معنوية ومادية شديدة . بل إن ما يحدث فى مجتمعنا هو العكس ، أعنى أن نظرتنا الى المفاهيم الدينية ـ وهى نظرة سكونية ثابتة ـ هى التى تؤثر الى حد بعيد فى موقفنا من المسائل الفلسفية والعلمية وفى قبولنا أو رفضنا لأى اتجاه جديد فى هذه الميادين . وحسبنا أن نضرب لذلك بعض الأمثلة ذات الدلالة الواضحة :

فمن المؤكد أن العوامل الدينية هى التى تفسر جانباً كبيراً من المكانة التى أحرزتها الفلسفة المثالية ، والسمعة السيئة التى اكتسبتها الفلسفة المادية ، وكذلك الوضعية ، لدى الكثيرين من مفكرينا ومن المشتغلين بالفلسفة فى بلادنا . ذلك لأن المثالية ترتبط فى أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية ، وبالمثل العليا ، ومن ثم بتلك القيم التى تسعى العقائد

السماوية الى تأكيدها ، على حين أن المادية ترتبط بالسعي وراء « الماديات » ، والتحلل الخلقي . أما الوضعية فتثير في أذهان الكثيرين فكرة « القوانين الوضعية » ، أعني التشريعات التي يضعها البشر في مقابل التشريعات الالهية المنصوص عليها في الدين ، ومن المؤسف أن هذه كلها ارتباطات باطلة ، لا تصمد أمام التحليل الفلسفي المتعمق ، ولكن المجال لايتسع هنا لإثبات هذا البطلان ، الذي أصبح راسخاً في أذهان الكثيرين ، حتى من المتخصصين في الفلسفة . وحسبنا الآن أن نقرر وجود هذا الارتباط في الأذهان ، وأن نستخلص دلالته وهي أن العامل الديني هو الذي يحدد موقف الكثيرين إزاء المذاهب الفلسفية المختلفة ، بحيث لا يصدرون حكمهم على هذه المذاهب تبعاً لمنطقها الداخلي ، بقدر ما يخضعونه لاعتبارات ايمانية وأخلاقية قد لاتكون لها في الواقع صلة حقيقية بتلك المذاهب . وهذا يمثل الموقف العكسي بالقياس الى ما رأيناه في الفكر الأوروبي الحديث ، الذي يكون فيه الموقف الفلسفي هو المتحكم في تشكيل كثير من المفاهيم الدينية وتحديد طبيعتها .

تحليل لمظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين :

على أن هذا الوضع غير المتكافىء للعلاقة بين الدين والفلسفة في عالمنا العربي المعاصر ، لا ينبغي أن يحول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الأساسية التي يأخذها هذا البحث على عاتقه ، وأعني بها تحديد معالم هذه العلاقة وابراز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين في كل جانب من جوانبها . وبطبيعة الحال فإن هذه المحاولة ستتم ، في بحثنا هذا ، من منظور فلسفي ، أي أنها استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر باحث في الفلسفة ، وهذا لا يمنع من أن يكون لرجل الدين في هذا الموضوع نفسه ، رأى مختلف كل الاختلاف ، ومن جهة أخرى فلابد أن يتذكر القارىء ، طوال مراحل هذا البحث ، ما قلناه في البداية من أن المقصود بالدين هنا هو تفسير المسلمين المعاصرين للدين ، أما وجهة نظر « الدين في ذاته » فنحن لا ندعي لأنفسنا معرفتها ، ومن المشكوك فيه أن يكون في ذهن أولئك الذين يزعمون امتلاكها شيء أكثر من تصورهم المنبثق عن نظرتهم الخاصة الى الدين والى وظيفته في حياة الانسان .

أولا : أول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والمنطق ، على النحو الذي أشرنا إليه عندما تحدثنا من قبل عن الفوارق بين منهجي الفلسفة والتفكير الديني : ولا شك أن التضاد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صورة في موقف كل منهما من المنهج العلمي الذي يسير وفق منطق صارم دقيق .

فالفلسفة لا تشكك فى هذا المنهج العلمى ، بل انها تقبله وتعمل على تحليله وكشف أسسه النظرية . بل أنها ربما أسهمت باضافات هامة تساعد العلماء أنفسهم على إدارك الطريق الذى يسلكونه بوضوح . أما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هى تلك التى تتقبل هذا المنهج ، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفاً قلقاً من أساليب التفكير العلمى ، يهدف فى نهاية الأمر الى إثبات أن علم الأنسان قليل ، مهما اتسع ، وعقله هش هزيل ، مهما اكتشف واخترع ، ومن ثم فإن الوحى ـ الذى يضعونه فى مقابل الاستدلال العقلى والعلمى ـ هو المصدر الحقيقى للمعرفة .

هذا الهجوم على العلم ، وعلى المنهج العلمى ، يتخذ أشكالاً متعددة :

أ ـ التشكيك فى مبدأ التفكير المنطقى ذاته ، وهو المبدأ الذى يرتكز عليه كل منهج علمى ، على أساس أنه يؤدى الى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الإيمان .. وهنا نجد أن هذا الهجوم ليس إلا إحياء للشعار القديم المشهور « من تمنطق تزندق » .

فما هو بالضبط المضمون الذى ينطوى عليه هذا الشعار ؟ ينبغى أن نلاحظ أن هذا الشعار لا يتحدث فى الواقع عن محتويين فكريين ، هما المنطق والزندقة ، يؤدى أحدهما الى الآخر . ذلك لأن المنطق ، وعمليات التفكير المنطقى التى ينطوى عليها كل استدلال علمى ، والتى يعبر عنها لفظ « تمنطق » ليس مجموعة من التعاليم أو النظريات التى تقال بشأن العالم والانسان ، الخ ، وإنما المنطق ـ كما أدرك العقل الإنسانى منذ القدم ـ أداة ، أو طريقة معينة فى التفكير ، أساسها الحجة العقلية والاستدلال السليم الذى يفضى الى الاقناع ، وهكذا فإن ما يؤدى الى الزندقة ، وفقاً لهذا الشعار ، ليس مجموعة من الآراء أو النظريات التى ينادى بها أهل الفلسفة أو العلم ، الذين يستخدمون المنطق ، وإنما هو « منهج » التفكير العقلى المنطقى الذى يسيرون وفقاً له . فالشعار يقول فى الواقع إنك إذا استخدمت عقلك وفكرت تفكيراً منطقياً متماسكاً ، أوصلك هذا الى الزندقة .

وغنى عن البيان أن الشعار ، بصورته هذه ، لا يخدم قضية القائلين به على الإطلاق . ففى الوقت الذى يهدفون فيه الى الدفاع عن الدين ، نراهم يصورون الدين وكأنه يهتز ويضعف بمجرد أن يبدأ المرء فى استخدام عقله والاستدلال على النتائج من المقدمات بطريقة متسقة متماسكة . وهم بذلك يجعلون بناء الدين هشاً الى حد أنه لا يستمد قوته وسيطرته على النفوس إلا من إبتعاد العقل عنه ، ووقوف التفكير المنطقى بمعزل عن حصن الإيمان المتين ـ أما لو اقترب العقل من الوحى أو حاول التفكير المنطقى

مهاجمة قلعة الإيمان ، فإنهما سرعان ما تستسلم . هنا إذن موقف يضر بقضية الإيمان إضراراً بالغاً ، وهو يتعرض بالطبع - كما لاحظ الكثيرون - مع نصوص دينية كثيرة تدعو الى التفكر والتدبر وإعمال العقل ، بل يتعارض مع ممارسات كثير من الفقهاء الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية فألقوا بذلك ضوءاً ساطعاً على الكثير منها .

والواقع إن هذا الشعار ، على الرغم من أنه ينتمي الى عصر غابر ، ما زال كامناً من وراء نظرة كثير من نقاد الفكر العلمي باسم الدين : فالعقل الانساني في نظرهم متغير زائل ، وقدرتنا على إكتساب المعرفة هزيلة ، وحقائقنا العلمية تعطينا احساساً بالثقة الكاذبة في انفسنا ، وكأننا قادرون على الاحاطة بكل شيء علماً . وفي هذا كله يخدعنا العلم الحديث ويدفعنا ، دون أن نشعر ، بعيداً عن طريق الإيمان . ولكن ، يكفينا أن نشير الى أنه ، مثلما أدى اختلاق معركة بين التفكير المنطقي والإيمان الى عكس الهدف المقصود منه ، فكذلك لابد أن يؤدي التقابل المصطنع بين عقل الانسان وهو يسعى الى المعرفة العلمية وعقل الانسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية الى موقف لا يخدم قضية العلم ولاقضية الإيمان .

ب - أما الشكل الثاني الذي يتخذه الهجوم على الفكر العلمي في مجتمعنا فهو التوسع في تفسير النصوص الدينية الى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية . وهنا ، كما نعلم ، إتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون أنفسهم الى المعسكر الديني بحماسة شديدة ، ويدافع كل منهم عن شكل من أشكال « التفسير العصري للقرآن » ، يستمد فيه حقائق ومفاهيم ونظريات علمية ، في أصل الكون وفي الفيزياء وفي علم الأحياء ، بل وفي علوم الفضاء ، من النصوص الدينية .

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة قد تراجعت منذ وقت طويل عن الخوض في هذا الميدان . فمن الجائز أنه كان هناك تداخل ، وأحيانا تنافس ، بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية في العصور القديمة ، ولكن منذ اللحظة التي أصبح فيها للعلم منهجه المستقل ، وأخذ فيه نجاح العلم ، بفضل منهجه هذا ، يظهر للعيان بصورة لا تقبل الجدل - منذ هذه اللحظة توقفت الفلسفة عن التنافس مع العلم في هذا الميدان ، فلم تعد تدعي مثلاً (كما كانت تفعل في العصور القديمة) أنها قادرة على تقديم تفسيراً لأصل الكون أو مبادئه الأولى ، وتركت هذا الميدان كله للعلم ، حتى في الحالات التي يبدو فيها أن الفيلسوف قد تخطى الحد المقبول ، واقتحم أرض العلم بلا مبرر ، كما في حالة إتجاه ديكارت الى المنهج الاستنباطي من أجل كشف قوانين طبيعية ، أو استنباط

منجل للعلم الطبيعي بالعقل المجرد ـ يظل الفيلسوف فى هذه الميادين « تابعاً للعالِم » ، لأن أقصى ما يفعله هو أن يستنبط بالعقل الخالص ما سبق أن توصل اليه العالِم بمناهجه التجريبية أو الرياضية الخاصة .

ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب إذا قال إن الفلسفة تخلت للعلم عن البحث فى الكونيات والطبيعيات منذ بداية العصر الحديث ، وكفت نفسها بذلك مؤنة الدخول فى معركة لن تخرج منها منتصرة بأى حال من الأحوال .

أما أصحاب التفسيرات النصية للنصوص الدينية ، ممن يضعون أنفسهم فى معسكر المدافعين عن الدين ، فإنهم يحرصون على إحياء معالجة ما كان ينبغي لها أن تظهر أصلا فى عصر العلم . فعلى الرغم من ادعائهم « العصرية » فإن جوهر قضيتهم ، والهدف الأساسى الذى يسعون الى تحقيقه ، ينتمى فى الواقع الى عصور سحيقة ، كان الانسان يتصور فيها أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية ، فى جملتها وتفاصيلها ، بوسائل أخرى غير العلم .

جـ ـ وأخيراً ، فإن الهجوم على العلم يتخذ شكلاً ثالثاً لا نعتقد أنه ، بدوره ، قادر على الصمود فى وجه التحليل الفلسفى . فالعلم يوصف بأنه « مادى » وقد أصبح تعبير « العلم الغربى المادى » من التعبيرات الواسعة الانتشار فى أدبيات الكتاب الاسلاميين المعاصرين ، فضلاً عن ترديده بلا انقطاع فى الأحاديث والخطب وعلى المنابر . والتعبير يقال ، بالطبع ، بمعنى مذموم ، دون أن يبذل أحد ممن يستخدمونه أى مجهود لكى يفكر فى مدى صحة استخدامه على هذا النحو ، ونتيجة ذلك هى أن العلم ، بمنهجه هذا الذى يحلله الفكر الفلسفى ويشاركه فى بنائه ، مرفوض من وجهة النظر الدينية لأنه يرتبط « بالماديات » ، ولا يوصلنا آخر الأمر إلا الى بعض المكاسب التى تمس حياة الانسان « المادية » ، ولكنها لاترتقى بروحه ولاتعينه على أن يعيش حياة نقية طاهرة . وهو أيضاً علم يتعلق « بالقشور » ؛ مهما تعددت انتصاراته وتضخمت إنجازاته ، لأن العالم المادى ، الذى تنحصر فيه تلك الانجازات ، عالم زائل ، ومن ثم فإن من يبحث عما هو دائم وباق ينبغى أن يولى وجهه بعيداً عن العلم .

هذه ، كما قلت ، مجموعة من الآراء التى تشيع على نطاق واسع فى نظرة كثير من المفكرين الدينيين الى العلم ، والى الفكر الفلسفى الذى يسانده ويرتبط به ، ولا يتسع المقام هاهنا لتقديم تفنيد مفصل لهذه الآراء ، بل يكفينا أن نشير الى أنها ترتكز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية ، أو الأحكام المتسرعة التى تطلق بتسرع وبلا روية . ذلك لأن العلم أعظم انتصار لروح الانسان على المادة . وحين يفهم العقل الانسانى الطبيعة

ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها ، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادى . أما الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحجة العزوف عنها والترفع عليها ، فإنه يبقى الانسان فى حالة من الجهل المقيم ، والخضوع التام لتقلبات العالم الطبيعى ، ومن ثم فإنه هو الذى يؤدى بالفعل الى أسوأ أنواع المادية . إن انتصار الانسان على الطبيعة ليس على الإطلاق إعلاء للمادة . بل هو أعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والمعنوية فى الانسان . وإذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم قد اقترنت ، فى الحضارة الغربية بالذات ، بالتوسع الاستعمارى والاستخدام اللا إنسانى لأدوات الحرب والقتل والدمار ، وإذا كانت هذه الحضارة قد أشادت كثيراً من انتصاراتها العلمية والتطبيقية على حساب انسانية الشعوب الأخرى واستقلالها وزخائرها ، فن الواجب أن نحذر من الربط التام بين الأمرين . ذلك لأنه لا مبرر على الإطلاق للاعتقاد بأن العلم لابد أن يؤدى الى تطوير أسلحة الحرب الفتاكة ، والى استعمار الشعوب الأخرى واستغلالها . فقد تم هذا الربط فى الحضارة الغربية فى إطار ظروف معينة ، ومن المشروع تماماً أن نتصور مساراً آخر للتقدم يكون العلم فيه مسخراً لخدمة البشرية كلها ، لا لخدمة شعوب على حساب غيرها . والمهم أن هذا الارتباط عارض ، مهما بدا قوياً فى عصر السيطرة الغربية الذى امتد طوال القرون الأربعة الأخيرة . والشىء الأصيل حقاً هو أن قدرة الانسان على تنظيم الطبيعة المادية وكبح جماحها بالعقل ، وإعلاء حكم التفكير المنظم على الاضطراب والفوضى الظاهرية للطبيعة ، هو انتصار هائل للروح على المادة ، وليس على الاطلاق « علماً مادياً » كما يردد بعض الدعاة بلا فهم .

فإذا أضفنا الى ذلك ما يفترضه البحث العلمي من جهد عقلى صارم ، ومن نزعات أخلاقية رفيعة تعين الباحث على تحمل مشاق عمله ، وما يبعثه الكشف من متعة معنوية وروحية هائلة فى نفوس العلماء ـ اتضح لنا مدى زيف العبارات السطحية التى تتداولها الألسن وتضلل بها عقول أجيال كاملة .

وخلاصة القول إن الهجوم على المنهج العلمى ، الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب الاقناع والبرهان العقلى كما طورته الفلسفة على مر العصور ، يتخذ أشكالاً متعددة ، ولكنها جميعاً لا ترتكز على أساس سليم . وهذا الهجوم يمثل نقطة جوهرية من نقاط الاختلاف والافتراق فى العلاقة بين الفلسفة والدين فى مجتمعنا العربى المعاصر .

ثانيا: لقد أشرنا من قبل الى أن فكرة الحقيقة الواحدة ، المطلقة ، تمثل جانباً أساسياً من جوانب الاختلاف بين الفكر الفلسفى وبين الطريقة التى يعرض بها الفكر

الديني . والواقع أن فكرة الحقيقة المطلقة لا تتخذ شكلاً واحداً ، وإنما يضيق نطاقها تدريجياً ، ويضيق معها نطاق التسامح واتساع الأفق في عقول معتنقيها . وفي وسعنا أن نتتبع مراحل هذا الاتجاه التدريجي الى التضييق من نطاق الحقيقة الواحدة ، وما يترتب عليه من نمو متدرج للتعصب والتسلط الفكري وضيق الأفق العقلي .

ففي البدء كانت الحقيقة الواحدة المطلقة هي الدين بوجه عام ، من حيث هو مستمد من مصدر إلهي ، في مقابل حقائق المعرفة المستمدة من مصادر بشرية متعددة ومتغيرة . وكان من الطبيعي أن تتخذ هذه الحقيقة المطلقة شكل دين معين ، بحيث يقال عن الأديان الأخرى إنها مراحل أو خطوات على طريق الوصول الى حقيقة هذا الدين الواحد ، وهنا يظل التسامح سائداً على وجه العموم ، في نظرة الدين الواحد الى غيره من الأديان ، ويتمثل ذلك بوجه خاص حين ينظر الاسلام إلى أصحاب الاديان الأخرى على أنهم من « أهل الكتاب » ، ولكن كل دين آخر كانت له حقيقته المطلقة في إطاره الخاص ، وكان ينظر الى غيره على نحو مشابه ، أي على أنه غير مكتمل بالقياس إليه .

ثم يزداد ضيق « الحقيقة المطلقة » ، فإذا بها المذهب الخاص الذي تعتنقه جماعة معينة ، كالسنة مثلاً في مقابل الشيعة (أو الكاثوليك في مقابل البروتستانت) . ولما كان كل مذهب يحسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره ، فقد كان من الطبيعي أن يضيق نطاق التسامح في ظل هذه النظرة وأن تشهد المجتمعات التي تأخذ بها ، من آن لآخر ، مظاهر للاضطهاد كانت تصل أحياناً الى حد قيام حروب وارتكاب مذابح .

وأخيراً ، تزداد الحقيقة المطلقة ضيقاً ، فتصبح هي تفسير جماعة أو فرقة معينة لهذا المذهب ، بحيث أن كل من يفسرونه على نحو آخر يخرجون عن نطاق الحقيقة المطلقة ، ومن ثم فهم « كافرون » . فهكذا أمكن ظهور جماعة مثل « التكفير والهجرة » ، يدل اسمها ذاته على أن الحقيقة المطلقة أصبحت هي فهمها الخاص للدين ، وكل ما عداها ، حتى في إطار عقيدتها نفسها ، بطلان وكفر . وأمكن ظهور تنظيم « الجهاد » الذي لا يكتفي بتوسيع نطاق التكفير الى أبعد حد ، بل ينفذ العقوبة على من يتصفون في رأيه بهذه الصفة ، فيصبح دمهم مباحاً وقتلهم حلالاً .

وهكذا كان نطاق « الحقيقة المطلقة » يزداد ضيقاً بالتدريج ، وكلما ضاق ، ازدادت حدة تأثيم الخارجين عن هذه الحقيقة المطلقة واتسع نطاق هؤلاء الخارجين .فبينما

كان التأثيم فى البدء يلحق بمن ليست له عقيدة على الإطلاق ، أصبح يمتد الى كل من لا ينتمى الى عقيدة معينة بالذات (اليهودية مثلاً) ، ثم اتسع النطاق فأصبح يشمل كل من لا ينتمى الى مذهب بعينه داخل عقيدة معينة (من ليس كاثوليكياً مثلاً) . ثم جاء من يوسعون نطاق التأثيم الى حد أن يصفوا بالكفر جميع البشر ، حتى أبناء عقيدتهم ، إن لم يكونوا يشاركونهم تفسيرهم الخاص للدين (التكفير والهجرة) . وخلال ذلك كانت قوة الحكم على أولئك الخارجين عن « الحقيقة المطلقة » تزداد بصورة واضحة . فأصحاب العقائد الأخرى يدعون ، مثلاً ، الى الإسلام ، ولكنهم إذا تمسكوا بعقيدتهم يظلون « من أهل الكتاب » . ولكن أصحاب المذاهب الدينية المخالفة لمذهب معين « خارقون ومارقون » ، وربما « ضالون » . أما حين تضيق « الحقيقة المطلقة » فتصبح هى التفسير أو الفهم الخاص للدين عند جماعة معينة ، فإن من لا يأخذون بهذا التفسير يستباح قتلهم بضمير مستريح .

إنه قانون دعوى ، يتناسب فيه مدى انطباق « الحقيقة المطلقة » تناسباً عكسياً مع نطاق « التجريم والتكفير » ، بحيث انه كلما ضاق المجال الذى تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة ، ازداد عدد من يوصفون بالمروق والكفر ، وازدادت فى الوقت ذاته قوة أصحاب « الحقيقة المطلقة » عليهم . وغنى عن البيان أن هذا القانون إنما هو النتيجة المباشرة لتناسب عكسى آخر بين الفكر النقدى المتحرر وبين الفكر الخاضع لسلطة لا تناقش . ولست أزعم أن هذا قانون شامل ، لأن تطور الروح الدينية كان فى حالات كثيرة يتجنب التطرف فى الاتجاهين معاً ، ولكن كل من يرصد ظاهرة التعصب الدينى لا يملك أن يتجاهل هذا القانون .

وفى ضوء هذه الظاهرة ، فإن المقارنة بين الوضع السائد فى ميدان الفكر الدينى وحالة الفكر السياسى فى عالمنا العربى تفرض نفسها بوضوح . ذلك لأن الانتقال المتدرج الذى أشرنا إليه منذ قليل يظهر بصورة مطابقة فى ميدان السياسة ، حيث توجد أيضاً ، فى نظم الحكم الاستبدادية ، حقيقة مطلقة يضيق نطاقها بالتدريج ، ويتسع بالتالى ، تدريجياً ، نطاق « الخونة والعملاء » الخارجين عليها . فبعد انقلاب عسكرى يحدث فى بلد ما ، تكون « الثورة » هى الحقيقة المطلقة ، ويوصف كل ماعداها بالفساد أو انعدام الوطنية أو ماشئت من الأوصاف السلبية . ثم تأتى ، بعد تقلبات عديدة ، « ثورة تصحيح » (توازى ظهور مذهب معين داخل العقيدة الدينية) ، فتصبح هى مقياس الوطنية الأوحد ، وهى الحقيقة المطلقة ، ثم يضيق نطاق هذه الحقيقة فيصبح

منحصراً فى فكر الحاكم وحده ، وربما ازدادت ضيقاً فى بعض الحالات فأصبحت هى فكر الحاكم فى مرحلة معينة بالذات*. ومع هذا التضييق المتدرج تزداد شدة التنكيل بالخارجين من هذه الحقيقة الواحدة ، ويتسع نطاق الذين ينبغى ، فى نظر الحاكم ، أن يحرموا من جنته .

هذا التوازى بين ضيق الأفق فى التفسير الدينى وبين ازدياد الاستبداد السياسى هو بلا شك أمر ملفت للنظر . وليس من مهمتنا هاهنا أن نتدخل فى الجدل الدائر بين مدارس فكرية مختلفة حول مسألة : أيها هو الأصل . فهناك من يقولون إن رسوخ تفسيرات ضيقة الأفق للدين هو الذى أدى الى الاستبداد السياسى ، وهناك من يرون ، على عكس ذلك ، أن الأصل هو الاستبداد السياسى ، وهو الذى ينعكس على المجال الدينى فى صورة تفسيرات لا تعرف التسامح ، إن الموضوع شديد التعقيد ، ويحتاج الى دراسة مستفيضة لا مجال لها فى بحثنا هذا . وحسبنا أن نقرر حقيقة الارتباط الوثيق ، والتوازى الواضح ، بين ما يحدث فى المجالين . ومن الواجب أن ننبه الى أن هذا الارتباط لا يعنى ، فى كل الأحوال ، تحالفاً بين الاثنين ، ففى كثير من الأحيان يحدث تصادم شديد العنف بين الجماعات الدينية الشديدة التطرف وأنظمة الحكم الشديدة الاستبداد ، وتتحول العلاقة بينهما الى حرب شبه سافرة ، يروح ضحاياها الكثيرون من كلا الجانبين . ومع ذلك فإن الجو الذى يفرخ الاتجاهين معاً هو جو واحد ، والظروف التى يتنشآن فيها واحدة ، أما الاقتتال بينهما فما هو إلا مظهر لذلك الصراع الذى يبلغ أشده ، فى كثير من الأحيان ، بين أكثر الاتجاهات تشابهاً (كما هو الحال ، مثلاً ، فى الصراع الدموى بين النازية والصهيونية) . إن زوال حكم العقل ، وانعدام النقد والمناقشة ، وتأكيد السلطة المطلقة ، هو قاسم مشترك بين التطرف الدينى والاستبداد السياسى ، وكلاهما يساند وجود الآخر ويدعمه حتى لو حاربه وقاتله .

وعلى العكس من ذلك فإن التطرف الدينى لا يظهر عندما ينتشر المد الديمقراطى المستنير . ويتجلى ذلك بوضوح فى تلك الفترات القصيرة التى استمتعت فيها بعض البلاد العربية بفترات من الديمقراطية النسبية ، إذ لم يكن للجماعات المتطرفة دينياً أى كيان

---

* كان هناك مثلاً حاكم عربى يرى فى إحدى المراحل أن المفاوضات المباشرة مع إسرائيل استسلام وخيانة ، وأن تطبيع العلاقات معها ليس من شأن الجيل الحالى وقد تصل إليه الأجيال القادمة ، وكانت تلك هى « الحقيقة المطلقة » كما يطبقها فى ممارساته . ولكنه فى مرحلة لاحقة ، لم تختلف ظروفها كثيراً عن السابقة ، أصبح يمارس بنفسه التفاوض المباشر ، ويطبق التطبيع . والأهم من ذلك أن هذه الممارسات أصبحت هى « الحقيقة المطلقة » التى يحكم من خلالها على الآخرين بالوطنية أو الخيانة .

حقيقى فى تلك القرائن ولم تستطع أن تستقطب الشباب إليهما ، كما أصبحت تفعل فى العقد الأخير . وهذا أمر طبيعى ، أن الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل وانكماش السلطة المطلقة . وعملية الاختيار الحر بين اتجاهات سياسية واجتماعية متعددة ، تفترض قدراً لا بأس به من العقلانية يسمح بالمقارنة بين هذه الاتجاهات والتفضيل بينها ، بعد أن يكون كل منها قد شرح برنامجه بوضوح وفى مثل هذا الجو يذبل التطرف من تلقاء نفسه ، دون حاجة الى القمع أو الى خوض معارك دموية .

وفى اعتقادى أن هذا هو السبب الحقيقى للعداء بين الحركات الدينية المتطرفة وبين الديمقراطية . فكثيرا ما نقرأ فى أدبيات هذه الحركات كلاماً عن الأصل « الغربى » لكلمة الديمقراطية ، وكيف أنها فكرة « مستوردة » انبثقت أصلاً عن المجتمع اليونانى وارتبطت بنمو الحضارة الغربية ولا تصلح لظروف مجتمعنا العربى الاسلامى ، إلخ .. ولكن هذه فى اعتقادى هى الحجج الظاهرة ، وهى على أية حال حجج واهية يسهل الرد عليها . ولكن السبب الحقيقى للعداء بين التطرف الدينى وبين الديمقراطية هو فى رأينا أن هذه الأخيرة ، بما تفترضه من عقلانية ومن روح نقدية ترتكز على المناقشة الحرة ، تهدم - بلا معركة - الأرض التى يرتكز عليها التطرف الدينى ، وتزيل من عقول الناس مفهوم « السلطة المطلقة التى لاتناقش » الذى هو المسلّمة الأولى لكافة الاتجاهات المتطرفة .

ولو شئت أن ألخص العلاقة بين الفكر الدينى المتطرف من جهة وبين الديمقراطية والاستبداد السياسى من جهة أخرى ، لقلت أن الديمقراطية لا تحارب هذا الفكر المتطرف ، وانما تزيل أسباب وجوده .. فالتطرف الدينى لا يضطهد فى النظام الديمقراطى . بل أنه ، ببساطة ، لا يجد التربة الصالحة للظهور . أما الاستبداد السياسى فإنه يعطى التطرف كل مقومات وجوده ، ويهيىء له المناخ الذى يسمح له بالإزدهار ، ولكنه سرعان ما يقمعه بعنف إذا تجاوز حدوداً معينة - وهو لابد أن يتجاوز هذه الحدود لأن التطرف لايمكن حصره أو رسم « خط أحمر » لايسمح له أن يتعداه . وهكذا فإن الاستبداد يدخل مع التطرف فى علاقة شديدة التعقيد ، إذ أنه ينفعه ويضره فى آن معاً ، وينعشه ثم يخنقه فى حركة جدلية مأساوية لا مفر منها . ومع ذلك فإنك لو سألت المتطرف الدينى : أيها عدوك الأكبر : الحاكم المستبد الذى يفتح لك الأبواب ثم يقمعك ، أم الحاكم الديمقراطى الذى لا يضطهدك ولكنه لا يعطيك فرصة الظهور ، لكان جوابه ، الذى أثبتته أحداث التاريخ ، هو أن العدو الحقيقى الأخير ؟

ولو تساءلنا عن موقع الفلسفة من هذا الصراع ، وعن الوضع الذى تزدهر فيه لكان

الجواب واضحاً : فالفلسفة ، بوصفها جدلاً يرتكز على الحجة والبرهان ، هى ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية . وهى لاتعيش طويلا فى جو الإستبداد السياسى أو السلطة الدينية المطلقة . إنها تذبل إذ ما ساد الاعتقاد بأن هناك من هو معصوم من الخطأ ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم ، أو لمذهب أو تيار معين . إن الديمقراطية ، إذا ما فهمت بمعناها الصحيح ، هى المبدأ السياسى الذى يساعد جموع الشعب على أن تقول « لا » فى الوقت المناسب ، وعلى أن تناقش وتعترض ولا تقبل مسلّمات مطلقة - وتلك كلها مقومات أساسية للفكر الفلسفى . أما تلك الاتجاهات التى ترتكز على الطاعة المطلقة ، سواء أكانت سياسية أم دينية متطرفة ، فإنها تولد فى الناس أبعد الصفات عن الطبع الفلسفى الأصيل .

ولكنّ النظرة الواقعية الى الأمور تقنعنا بأن مجتمعنا العربى المعاصر يزداد تباعداً ، يوماً بعد يوم ، عن ذلك المناخ الذى يسمح بالعقلانية ، والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفى . إن جو الأمية المتفشية ، التى لم تبذل طوال القرن العشرين أية محاولة جادة لاستئصالها فى أى بلد عربى ، برغم كل ما مررنا به من « ثورات » وتصحيحات للثورات ثم تصحيحات للتصحيحات ... وكذلك جو الجهل والارهاب والتسلط المطلق ، والهزائم التى تتوالى فى الميادين العسكرية والسياسية ، والاخفاق الذريع فى حل المشكلة الاقتصادية ، كل هذه العوامل تحدد بوضوح نوع الاتجاه الهابط الذى لابد أن يسير فيه تفكيرنا ، ولكن ، عندما يتحدث الناس - داخل بلادنا وخارجها - عن « صحوة إسلامية » فإن الأمر يبدو محيراً حقاً : هل من المعقول أن نكون متدهورين فى كافة الميادين ، ثم تظهر لدينا على أوسع نطاق ، صحوة ويقظة ونهضة فى ميدان واحد دون غيره ؟ هل هذه صورة يمكن تخيلها لمجتمع يعانى الهزائم على كل صعيد ، ومع ذلك تنتصر دعوة التقدم والنهوض عنده على صعيد الفكر الدينى وحده ؟ سيقال بالطبع إن هذه الصورة معقولة لأن الصحوة الدينية رد فعل على كل هذه الهزائم ، يهدف الى قهرها وتجاوزها . ولكن هل قدمت هذه الصحوة أى برنامج لتجاوز تلك الهزائم ، فيما عدا تلك الصيغ الغامضة التى تدور كلها حول معنى : إن ما صلح به أول هذه الأمة هو ما يصلح به آخرها ؟ يبدو لى أن نوع الصحوة الذى يسود بيننا اليوم ليس إلا انعكاساً لتلك الأحوال المتردية ذاتها ، يتمثل فى تفسيرات للعقيدة معظمها شكلى متزمت ، ومن ثم فإن تلك الصحوة تعبيراً مباشر عن حالة الهزيمة الفكرية والسياسية والإجتماعية التى نعانيها ، وليست على الإطلاق محاولة للتخلص من هذه الهزيمة ، أى أنها تسهم ، بصورة أو بأخرى ، فى الأوضاع التى تجعل من المستحيل تحقق الحد الأدنى من العقلانية ، ومن

الديمقراطية ، ومن الفكر الناقد الذى هو شرط أساسى لازدهار الفلسفة . فهل من المستغرب أن نجد بعضاً من أقطاب هذه الصحوة يهاجمون الفكر الفلسفى بكل عنف ، ويؤكدون أن فتح أبواب العالم الاسلامى أمام الفلسفة اليونانية ، أيام الرشيد والمأمون . كان أكبر جريمة ارتكبها خلفاء ذلك العصر ؟

ثالثاً : يتصف الفكر الدينى فى عالمنا العربى المعاصر - باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه ، لاتزال تشكل أقلية ضعيفة - بنظرة خاصة الى الزمان تتجاهل البعد الرئيسى فيه ، وهو الحاضر ، لحساب البعدين الآخرين ، أعنى الماضى والمستقبل .

ذلك لأن الصيغة التى عرضناها منذ قليل ، والتى تنادى باصلاح الحاضر من خلال إعادة بعث نمط الحياة الذى كان سائداً فى عصر ذهبى ماض - هذه الصيغة تنطوى فى صميمها على إغفال لكل ما هو مميز للعصر الحاضر ، وعلى نظرة جامدة الى تيار التاريخ الطويل وتقلباته فيما بين البداية الجيدة والواقع المتردى ، انها ، ببساطة ، تسقط من حسابها قروناً عديدة من التغير والتطور ، وتبسط الأمور تبسيطاً مخلاً حين تتصور أن الأسس التى أصلحت حياة أمة منذ خمسة عشر قرناً هى ذاتها التى يمكن أن تصلح حياتها الآن . وليس المقصود من ذلك تهجماً لهذه الأسس أو انتقاصاً من شأنها ، بل أن ما نعنيه هو أن إخراج المبادىء من سياقها التاريخى لابد أن يفقدها طابعها الأصلى ، ولا مفر من إدخال تغييرات جوهرية على المبادىء لكى تصبح قابلة للانطباق بعد هذه المسافة الزمنية الهائلة .

فما أسهل أن يقال ، مثلاً ، إن ما ينقصنا ، من أجل علاج مشاكلنا الراهنة ، هو ذلك الإيمان المتوقد الذى أتاح للمسلمين الأوائل أن يهزموا أعظم أمم الأرض وأضخم امبراطورياتها . ولكن الواقع يشهد بأن هذا الإيمان المتوقد لابد أن يكمله اقتصاد قوى ، ويسنده علم متقدم ، وتدعمه تكنولوجيا راقية ، ويحافظ عليه نظام سياسى متين ، حتى يستطيع أن يُحدث فى عصرنا نفس الأثر الذى أحدثه فى العهد الأول من حياة المسلمين . والواقع يشهد بأن هزيمة أعظم أمم الأرض ، إذا كانت قد أصبحت ممكنة فى نمط الحروب الذى كان سائداً عندئذ ، فإنها تصبح فى ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة ، وهى على أية حال ليست أمنية تستحق أن نسعى وراءها ؛ بل أن أقصى ما نأمل فيه هو أن نعيش أحراراً ، ونصد عن أنفسنا حروب العدوان الداخلى والخارجى ، ونرسم طريقنا لأنفسنا بأنفسنا .

هناك مثلان واضحان يكشفان لنا عن عنصر هام من عناصر الفكر الدينى المعاصر

فى مجتمعنا ، وأعنى به تجاهل الحاضر من حيث هو حاضر ، والعجز عن تكوين فهم تاريخى ناضج لتطور أوضاعنا ، والإمتناع عن مواجهة الواقع من خلال مقولاته الخاصة ، التصدى له ـ بدلاً عن ذلك ـ من خلال مقولات عصر تفصله عن عصرنا مسافات زمنية هائلة .

هذا الاستبعاد الغريب للفواصل الزمنية الضخمة لا يقتصر على الفكر النظرى أو الدعوة العقائدية وحدها ، بل إنه يترجم نفسه عملياً فى ظروف حية وملموسة الى أبعد حد . ففي حرب أكتوبر ١٩٧٣ لم يكن اسم « بدر » مجرد رمز للعملية القتالية ، بل كان العبور فى نظر كثير من الدعاة الدينيين تكراراً لغزوة بدر ، بملائكتها ومعجزاتها وجند الله الذين حاربوا معنا دون أن يراهم أحد . وفى الحرب العراقية الإيرانية لا يكف أحد الطرفين عن الحديث عن استشهاد الحسين وأهله وتنكيل يزيد بن معاوية به ، كوسيلة لشحذ همم المقاتلين ، فيجد الطرف الآخر نفسه مضطراً الى الحديث عن تلك الحرب بوصفها « القادسية » الجديدة ، ويجعل هذا الاسم محوراً لتوجهاته الاعلامية . ويصل الأمر الى حد شحذ هم الشباب من أجل القضاء على رئيس دولة أصبح رمزاً للتهاون والتفريط فى حق الوطن ، عن طريق فتوى تشبّه إسلامه بإسلام التتار الذين أحلّ ابن تيميه دمهم . فى هذه الحالات ـ وكثير غيرها ـ يُسقط الفكر الدينى الزمن من الحساب ، ويعالج الأمور وكأن مسار التاريخ متوقف ، أو كأن مضىّ القرون لايحمل فى طياته إلا تكراراً لمواقف وأوضاع متماثلة .

وعلى حين يتجه الفكر الدينى فى بلادنا ، بصورة متزايدة ، نحو هذه النظرة اللازمانية ، نجد الفكر الفلسفى يزداد اعترافاً ، يوماً بعد يوم ، بالنسبية التاريخية ، ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذى نشأ فيه ، صحيح أن الفلسفة قد تحدثت ، فى مذاهب معينة ، عن حقيقة لا زمانية ، ووصفت وجهة النظر العقلية بأنها تتأمل الأمور من منظور الأزل ، ولكن معنى اللازمانية والأزلية يختلف هنا كل الاختلاف عن المعنى الدينى . فالحقيقة الأزلية التى تقول بها الفلسفة هى حقيقة المعرفة التى يبرهن عليها العقل بقدر من الإقناع لا يترك لمجرى الزمان تأثيراً فيها . وحتى الحقائق المتغيرة ، التى يتجاوزها العلم ، يمكن أن تكون أزلية بمعنى ما : إذ أن كل مرحلة من مراحل العلم تترك فى المجرى العام للمعرفة البشرية أثراً يستحيل محوه ، وتدخل فى هذا المجرى بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه ، وتكتسب نوعها الخاص من الأزلية حتى فى قلب هذه الصيرورة المتغيرة التى يتم بها تطور العقل ، وعلى أية حال فإن

أزلية الكيانات العقلية ، القائمة على الاقتناع والبرهان ، تختلف كل الاختلاف عن أزلية التسليم والإذعان والتوقف عند نقطة في الزمان تمثل قمة يستحيل أن تتجاوزها البشرية مهما تعاقبت على حياتها القرون .

ومع هذا كله ، فإن مفاهيم الأزلية واللازمانية أصبحت أقل شيوعاً بكثير في الفكر الفلسفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، مما كانت عليه في العصور السابقة . وأصبح الحديث الغالب للفلسفة في عصرنا الحاضر هو ذلك الذى لا يجد بأساً في الاعتراف بنسبية المعرفة وفقاً للزمان من ناحية ، وتبعاً لظروف المجتمع من ناحية . وبعبارة أخرى فإن مبدأ « الصلاحية لكل زمان ومكان » ، الذى يحتل مكانة هامة في الفكر الديني المعاصر (وفي كل فكر ديني لو شئنا الدقة) ليس له جور في الفلسفة ، وهو يمثل بذلك نقطة افتراق هامة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في عالمنا العربي .

رابعاً : وأخيراً ، فإن الفلسفة ـ كما قلنا في بداية هذا البحث ـ تقدم نفسها إلينا بوصفها نشاطاً إنسانياً . وهكذا يدور الفكر الفلسفي أساساً حول الانسان ، ويتصف كل مذهب فلسفي بقدر ـ يزيد أو ينقص ـ من النزعة الانسانية ، حتى لو كان المحور الذى يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للانسان كالإلهيات والطبيعيات ، إذ أنه يقدم هذه الموضوعات على الدوام من منظور إنساني ، ويطرح خلال معالجته لها آراء تستهدف ، في أغلب الأحوال ، غايات إنسانية عملية أو نظرية . أما الفكر الديني فيؤكد على الدوام أن مصدره هو الوحي الآلهي ، ومن ثم فإن حقيقته تعلو على كل ما يستطيع العقل الانساني أن يصل إليه ، وهكذا فإن الانسان ، في نظر هذا الفكر ، ليس هو المصدر ، ولكنه قد يكون الهدف ، أعني أن غاية الدين في النهاية هي سعادة الانسان بقدر ما يظل متصلاً بالوحي الإلهي وممتثلاً لأوامره .

وقد اتخذ هذا التقابل في عالمنا العربي المعاصر شكلاً عملياً سياسياً واجتماعياً ، هو الدعوة الى « الحاكمية » ، بمعنى أن الحكم في المجتمع ينبغي أن يكون لله لا للبشر . وهكذا فإن القوانين الوضعية والدساتير توصف بأنها نتاج عقول بشرية فانية قاصرة ، على حين أن الشريعة السماوية هي التي ينبغي أن تكون مصدر الحكم في كافة شئون البشر ، ومن المهم أن نشير الى أن فكرة « الحاكمية » هي ، في نظر البعض ، فكرة محدودة النطاق ، يقتصر القول بها على جماعات دينية معينة مرت بظروف خاصة (هي الجماعات المتأثرة بفكر المودودى وسيد قطب ، إلخ ..) ، ولكننا إذ أمعنا النظر في جوهر الفكر الديني المعاصر وجدناه يقترب منها الى حد كبير ، واتضح لنا أن الفكرة ، في صيغها المختلفة ،

أوسع انتشاراً بكثير مما يبدو للوهلة الأولى .

فالدعوة الى أن يكون الإسلام « ديناً ودنيا » أصبحت ، فى العقدين الأخيرين ، ميزة لجميع الحركات الإسلامية على وجه التقريب ، على حين أنها كانت محدودة النطاق فى النصف الأول من هذا القرن ، وفكرة أن يكون الاسلام « دنيا » تمتد رويداً رويداً فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والأحوال الشخصية والاقتصاد ، الخ .. وفى نهاية الأمر يكون النص الديني هو الحاكم فى هذه الميادين ، وتصبح النظم التشريعية مستمدة منه ، ومطابقة له . فإذا تأملنا هذا المطلب ـ الذى تسعى الحركات الاسلامية المعاصرة الى تحقيقه بكل قوة فى البلاد التى لم تطبقه بعد ـ بمزيد من التعمق ، ألن نجد فيه صيغة من صيغ فكرة « الحاكية » ؟ يبدو لى أن الفكرة أساسية لدى الجميع ، وكل ما فى الأمر أن البعض كانوا أصرح من غيرهم فى الدعوة إليها بطريقة مباشرة ، وفى التنظير لها بمزيد من التعمق .

إن فكرة الحاكية ، بصيغها الصحيحة ، هى النقيض المباشر للنزعة الإنسانية فى التراث الفلسفى . فالاخيرة تؤمن بالانسان ، مع اعترافها بأنه مخلوق فان ، قاصر العقل ، معرض للزلل ، وتنظر الى تطور البشرية على أنه محاولة لا تنقطع للسير فى طريق لا نهاية له ، يمارس فيه الانسان قدراته المحدودة ، ويحقق خلال حياته انجازات محدودة ، ولكن الطريق كله يمثل جهداً ضخماً رائعاً ، وتجربة شيقة لروح تسعى الى تجاوز ذاتها على الدوام . وهكذا يستمد الانسان فى نظرها قوة من ضعفه وقصوره ذاته ، ويكون أروع ما فى الانسان هو محاولته التى لا تكل لكى يعلو على ذلك الوضع الفانى ، الهش ، الذى وجد نفسه فيه . أما فكرة الحاكية فتعلن صراحة عدم ثقتها بالمحاولة الانسانية برمتها ، وتلتزم بالمصدر الإلهى لأنه يعلو على ضعف الانسان وتغيره وتقلبه .

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية الى حد العداء الصريح ، الذى يتمثل فيما أصبح لفظ « العلمانية » يحمله عندها من معان سلبية مذمومة . لقد أصبح يكفى ، فى حياتنا الفكرية المعاصرة ، أن يوصف أى اتجاه ، أو أى شخص ، بأنه « علمانى » لكى يعد موصوماً ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه . ولو حللنا المعانى التى يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ ، لوجدناها لا تعدو أن تكون اشارة الى الأصل الانسانى لكل نتاج فكرى يوصف بهذه الصفة .

ولكن المشكلة التى تغيب عن فهم هؤلاء جميعاً هى أن دعوة « الاسلام دين

ودنيا » ، وصيغتها الواضحة والمتطرفة فى فكرة « الحاكمية » ، لن تستطيع - مهما فعلت - أن تفلت من سيطرة النزعة الإنسانية التى تتعالى عليها . ذلك لأن الوحى الإلهى ليس هو الذى يحكم بيننا بنفسه ، وإنما يحكم دائماً من خلال بشر يفهمونه ، ويفسرونه ويقننونه ، ويطبقونه . إن المصدر الإلهى للوحى لن يغنينا بأية حال عن الإنسان ، بكل ما يتسم به من قصور وضعف وهوى ، والنص الإلهى بمجرد أن يجد طريقه الى عقل إنسان يفكر فيه ويستوعبه ويسعى الى تحقيقه وتجسيده فى حياة البشر ، يكتسب الكثير من صفات البشر ، ويتغير بتغيرهم ، شئنا أم أبينا . والدليل القاطع على ذلك هو الإختلاف الهائل فى طرق فهم النصوص الدينية الواضحة الصريحة . ففى قلب المجتمعات التى تنادى بالتطبيق المباشر للنص الإلهى ، تجد البلاد التى تشكل الثروة أساس الحكم فيها تفسر الأحكام الدينية على نحو يؤكد مفهوم التفاوت فى الأرزاق ، ويبرر غياب العدالة الاجتماعية ، على حين أن تلك التى تنادى بالثورية تؤكد « اشتراكية » الإسلام من خلال النصوص أيضاً . وفى المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولى الأمر ، وفى الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأى الآخر . إن الشريعة الإسلامية مطبقة فى السعودية ، وفى إيران ، وتكاد تكون مطبقة فى ليبيا ، فمن أين أتى الاختلاف بين هذه النماذج إن لم يكن من البشر ؟ وهكذا فإن النصوص لا يمكن أن تحكم مجتماتنا بنفسها - وليتها كانت تفعل ، إذن لأراحتنا من عناء لا نهاية له ! وإنما هى تستطيع أن تحكم فقط من خلال بشر ، فيهم كل العيوب والتقلبات التى ينسبها الفكر الدينى الى ما هو « علمانى » . وإذن « فالعلمانية » لا مفر منها ، سواء أردنا أم لم نرد ، حتى فى صميم الحكم المرتكز على المصدر الدينى . وإذا لم يكن الاستبداد الذى يسود الأوضاع فى « باكستان » مثلاً ، حيث يقال إن مصدر الحكم هو الشريعة وحدها ، إذا لم يكن ذلك « علمانية » تعكس رغبة حاكم فرد فى استمرار سيطرته على بلاده ، أعنى علمانية بأسوء معانى هذا اللفظ ، فماذا تكون ؟ أما لو قيل إننا قد انتقينا مثلاً سلبياً ، عن عمد ، لنثبت القضية التى نقول بها ، فإن الرد الواضح على ذلك هو أن الأمثلة الايجابية بدورها تؤدى بنا الى النتيجة ذاتها : أعنى أن النصوص لابد ، قبل أن تصبح واقعاً متحققاً ، أن تمر بذهن « انسان » يفسرها ويطبقها ، وهو فى هذه الحالة الأخيرة انسان صالح .

دور الفلسفة

والآن ، ما الذى تستطيع الفلسفة أن تفعله فى موقف كهذا ؟ إن هناك اختلافات أساسية - عرضناها فى الجزء السابق - بين الطريقة التى يعرض بها المفكرون الدينيون

تفسيراتهم للعقيدة ، وبين المنهج الفلسفي الأصيل ، ويستطيع هذا المنهج أن يجد عيوباً أساسيا في طريقة تفكير أولئك المفكرين . ولكن هناك من جهة أخرى عامل لا يمكن تجاهله ، لأن له في مجتمعاتنا المعاصرة دوراً يستحيل انكاره ، وأعني به عامل الخوف . فنطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقلياً وفلسفياً في الميدان الديني ، يضيق يوماً بعد يوم ، ويسير في اتجاه معاكس لذلك الذي سلكته أوروبا منذ عصر النهضة حتى اليوم . وهكذا يشعر الفيلسوف بأن المناطق المحرمة تزداد على الدوام اتساعاً

ولكن ما نود أن نبينه هو أن هذه المناقشة الفلسفية ، لو سمح لها أن تتم بحرية ، لن تضر بقضية الدين ، على عكس ما يتصور المتزمتون ، بل إنها ستعمق الفكر الديني وتزيده ثراء . والأهم من ذلك أن عقول الأجيال الجديدة ، التي خرجت الى النور في عصر الحاسبات الالكترونية والصواريخ ، لابد أن تدور فيها أسئلة لا تكفي المواقف التقليدية المحدودة الأفق لتقديم إجابة مقنعة عنها . وقد تكف هذه العقول عن التساؤل إذا ما شعرت بأن في ذلك حرجاً أو خطراً ، ولكن الأسئلة ذاتها لن تسكت في داخلها إلا إذا تلقت إجابات يدعمها المنطق السليم ، ويقبلها التحليل الفلسفي .

إن فلسفة الدين ، في المجتمعات المتقدمة ، فرع هام من فروع الفلسفة ، يشارك فيه رجال الدين بقدر ما يشارك فيه الفلاسفة ، ولم يزعم أحد هناك أن هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة ، بل أنه في نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة واثراء التفكير في مشكلاتها . وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية وأهميتها والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس الى أنواع الإيمان الأخرى ، ومكانة الدين في الثقافة الانسانية ، وطبيعة الرمز الديني ، واللغة الدينية ، كما يلقي ضوءاً على المفاهيم الأساسية ، كالوحي والقداسة ، الخ .. ولن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه موضوعات لا تهم الانسان المؤمن ، لأنها تجعله بالفعل أكثر وعياً وتفتحاً في إيمانه . ومع ذلك فنحن لم نقترب منها في عالمنا العربي المعاصر ، ولم نحاول أن ندرسها دراسة منهجية منظمة تقنع العقول المتطلعة الى الفهم . وإذا كان علماء الكلام ، منذ قرون عديدة ، قد خاضوا في مشكلات عقلية أثارتها الحياة الدينية في عصرهم ، فإن أحداً لم يعد يجرؤ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التي تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية . ولا يوجد تجديد عصري بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذي كان يبذله علماء الكلام ، بل أن أقصى ما نجده هو ترديد لنفس المشكلات التي أثاروها في ظروف مختلفة عن ظروفنا كل الاختلاف ، كمسألة الجبر والاختيار ، وقدم العالم وحدوثه ، والذات والصفات ، والعلم والقدرة الالهية

الخ .. فإذا تساءلنا عن السبب فى هذا القصور ، كان الجواب الواضح هو أنه حاجز التحريم المنيع .

وفى اعتقادى أن البحث العقلى ، بروح عصرية ، فى المشكلات المرتبطة بالدين ، كان ينبغى أن يحتل مكانة هامة فى أية « صحوة اسلامية » تريد أن تكون حقاً جديرة بهذا الاسم . ذلك لأن هذه الصحوة تدعو الى أن يكون للدين دور أهم فى حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، ومن ثم كان من الواجب أن تضع أيديها فى أيدى الفلسفة من أجل القيام بالتحليلات المتعمقة التى يستلزمها أداء الدين لهذا الدور المهام فى الحياة المعاصرة . لكنها ، بدلاً من ذلك اكتفت بالشعائر والشكليات ، وركزت جهودها على المظهر والملبس و الحجاب ، وأبدت أعظم اهتمام بالجنس ، متمثلاً فى منع الاختلاط ، وأحياناً منع السلام باليد بين الجنسين الخ .. فى الوقت الذى تظل فيه الأسئلة العميقة الملحة بلا جواب .

ولا شك أن نقداً كهذا الذى أقدمه لن يكون له معنى إلا إذا استطعت أن أقدم نماذج لهذه المسائل التى تثيرها الحياة الدينية للانسان العربى المعاصر ، والتى تستطيع الفلسفة أن تلقى ضوءاً باهراً عليها ، إذا ماسمح لها بممارسة نشاطها فى هذا الميدان بقدر معقول من الحرية ، وبغير خوف من التأثيم والتكفير .

١ - أول مسألة أساسية بالنسبة الى الفكر الدينى المعاصر ، ينبغى أن تطرح على الفكر الفلسفى لكى يشارك فى تحليلها وإلقاء الضوء عليها ، هى تلك التى أشرنا إليها منذ قليل ، وأعنى بها العلاقة بين ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه ، فإلى أى مدى تؤثر ذاتية القائم بالتفسير على الحياد والأمانة فى تطبيق النص ؟ والأهم من ذلك ، ما هى العوامل التى تؤدى الى تلك الاختلافات الهائلة فى الاتجاهات بين مجتمعات وحركات إسلامية تؤكد كلها أنها تطبق الشريعة الاسلامية تطبيقاً مباشراً ؟ هل ترجع هذه الاختلافات الى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق فى اتجاهات تخدم هذه المصالح ؟ أم أنها ترجع الى الأفكار المسبقة التى يحملها كل مفكر وكل مفسر فى ذهنه ، والتى لابد أنه قد استمدها من مصادر أخرى ، ثم اسقطها على تفسيره للنص الدينى ، أم هى ترجع الى نوع أنظمة الحكم التى ينتمى إليها المفسرون - تلك الأنظمة التى استطاعت ، فى مصر الناصرية مثلاً ، أن تستخلص من كبار المفكرين الدينيين تفسيرات « اشتراكية » للدين ، ثم عادت فاستخلصت منهم فى العهد الساداتى ، تفسيرات تبرر التفاوت بين طبقات الناس والسعى الى الربح بغير حدود ؟

ومن جهة أخرى ، فإن التحليل الفلسفى هو الذى يجنبنا ، ويجنب أجيالنا الشابة بوجه خاص ، خطر الانقياد لأى رأى ، قد يكون خطئاً أو مغرضاً ، يزعم أنه هو وحده المعبر عن وجهة النظر الحقيقية للدين . ذلك لأن كثيراً ممن ينتمون إلى الحركات الدينية يتعمدون الخلط بين المصدر الإلهى للنص ، وبين أشخاصهم ، فيضفون على آرائهم الخاصة قداسة لاتستحقها ، ويطالبون الشباب بأن يبدوا لهم نفس القدر من الطاعة والإذعان الذى يبدونه لتعاليم الدين الأصلية ، ويصل بهم الأمر إلى حد أن يجعلوا من أنفسهم « أمراء » على الجماعات ، لهم السمع والطاعة فى كل شىء ، وهكذا يحتمى هؤلاء بقداسة النص الدينى ، ويدفعون عقول أتباعهم إلى الانزلاق لا شعورياً من كلام الله إلى كلام الإنسان ، فتسلك تجاه الثانى كما تسلك تجاه الأول . ومما يساعد على ذلك بالطبع ، إن موقف « الإيمان » ، الذى هو أساسى فى كل عقيدة ، يمكن أن يمتد بحيث يسرى على البشر المرتبطين بالدين أيضاً ، ما دام يخلق فى الأذهان حالة نفسية مستعدة للتصديق . وسرعان ما يتحول هذا الإيمان إلى « طاعة » تضفى على كلام إنسان معين قيمة مستمدة من ارتباطه فى أذهانهم بالكلام الإلهى ، وتجعل لهذا الإنسان تأثيراً رهيباً فى عقول أتباعه ، يمنعهم من اكتساب المعرفة من أى مصدر آخر ، ويجعلهم قابلين للتشكل بالشكل الذى يريد .

هناك إذن مجال هام للفلسفة كى تقوم بعملية نقدية تعمق فيها الفكر الدينى فى هذا المجال ، وترد بها على كثير من التساؤلات التى قد لا تجرؤ كل الأذهان على طرحها ، والتى قد تولد فى النهاية شكاً مدمراً لو تركت بغير إجابة . وأهم هذه التساؤلات كما رأينا ، هو : ما مدى تأثر النص الإلهى بالذهن البشرى الذى ينبغى أن يمر من خلاله النص كيما يؤدى دوره فى حياتنا ؟ وأين يقع الحد الفاصل بين مقاصد النص وأهدافه بين تفسيرات البشر ومستوى فهمهم وأغراضهم الجزئية المحدودة ؟ إنها مشكلة لن يمكن خوضها إلا بمنهج فلسفى ، قد لا يقول فيها الكلمة الأخيرة ، ولكنه سيكشف بغير شك الكثير من أبعادها ، ويلقى عليها أضواء نحتاج إليها حاجة ملحة فى حياتنا العربية المعاصرة على وجه التحديد ، حيث يبدو لكل عين فاحصة أن فئات كثيرة من الشباب الصادق التحمس توجه إلى خدمة أهداف وأطماع بشرية ضيقة عن طريق استغلال إيمانها الذى لا يتزعزع بالنص الإلهى ، بعد أن يفسر وفقاً لما يحقق هذه الأهداف .

٢ ـ ولا تقل عن ذلك أهمية مشكلة « الصلاحية لكل زمان ومكان » ، وهو الوصف الذى يطلقه المفكرون الدينيون ، بسهولة وبغير تحليل فى معظم الأحيان ، على الأحكام الواردة فى النصوص الدينية .

ذلك لأن فكرة « الصلاحية لكل زمان ومكان » تبدو متعارضة مع التغير ، الذى لا يستطيع أن ينكره أحد ، فى أحوال البشر ، مما يجعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمراً شديد الصعوبة من الوجهة العقلية .

والواقع أن جدلاً كثيراً قد دار حول هذا الموضوع فى حياتنا الفكرية والمعاصرة ، وتركز هنا الجدل ، على استحياء شديد ، حول الحدود التى يمكن فى إطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان . وكان هناك ما يشبه الاتفاق بين المفكرين المستنيرين على أن الاجتهاد فى تفسير النصوص أمر لا غناء عنه لمواجهة تغيرات العصر ، وهذا الاجتهاد معناه إضافة تفسيرات مستمدة من روح العصر نفسه ، تعمل حساباً لظروفه المميزة . كلما اتسع نطاق التغير كان من الطبيعى أن يتسع نطاق هذه الاجتهادات . ولما كان معدل التغير يزداد بسرعة رهيبة فى عصرنا الحالى ، ويتسارع على نحو متزايد فى كل عقد زمنى بالقياس إلى العقد الذى يسبقه ، فيبدو أن الأمر لابد أن ينتهى بنا ، فى حالات كثيرة ، إلى أن نكتفى بأن نأخذ من النصوص توجهاتها العامة ، ونحور جميع التطبيقات والتفاصيل وفقاً لتغير الظروف ، ويظل المسار العام لهذه الحركة ، إذا شاءت أن تجارى الزمن المتغير ، هو أن تزداد الأحكام المأخوذة من النص عمومية ، ويتسع نطاق الاجتهادات البشرية فى كافة التفاصيل .

ومع ذلك فإن هناك فئة هامة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة على حقيقتها ، وتتجاهلها إلى حد الإصرار على صيغة « الصلاحية لكل زمان ومكان » بلا قيد ولا شرط . والمأزق الذى تواجهه هذه الفئة هو أنها إذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف (هذا إذا افترضنا أن هناك انساناً قادرا على التمسك بحرفية النصوص) ، كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر ، أما إذا أرادت أن تعمل حساباً لهذه الأوضاع (وهو أمر لا مفر منه فى حياتنا المعاصرة) فلابد لها من أن تقصر دور النصوص على المبادىء والتوجيهات العامة .

ويمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أخرى تتداول بدورها دون تحليل متعمق ، وهى « الإسلام دين ودنيا » . ذلك لأن مفهوم « الدنيا » ، فى هذه الصيغة ، يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات ، الخ .. وكلها أمور يسرى عليها التغير والتطور الذى يتسارع معدله يوماً بعد يوم . فإذا شئنا أن نعمل حساباً لهذه « الدنيا » السريعة التغير ، التى تزداد المسافة تباعداً بينها وبين « الدنيا » التى نزل فيها الوحى ، وجدنا تعارضاً لا مفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة : « الصلاحية لكل

زمان ومكان ، بحيث يبدو أننا لو أخذنا بالأولى اضطررنا إلى التنازل عن الكثير مما في الثانية ، والعكس بالعكس . أما حين ، يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصفتين التي معاً دون أية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما ، أو لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما ، دون تناقض ، في ظروف عصر دائم التغير ، فإنه يتجاهل بذلك مشكلات كثيرة لا يملك العقل الحديث ترف الهروب منها .

ولابد للفكر الديني هنا من أن يدرس بعمق تجربة المسيحية في أوروبا ، ومع علمنا بالفارق الكبير بين التجربتين ، فهناك الكثير مما يمكن تعلمه في هذا الصدد . ذلك لأن الكاثوليكية كانت بدورها في العصور الوسطى ، دينا ودنيا ، وليس بصحيح ما يتداوله كثير من المفكرين الإسلاميين من أن المسيحية دين فقط ، لا شأن له بتنظيم كافة جوانب حياة الإنسان اليومية . فقد يكون هذا هو شأن مسيحية العصر الحديث ، أما في العصور الوسطى فقد كونت المسيحية لنفسها ، كما هو معروف ، مؤسسة رسمية تتدخل في شئون الدنيا لدى الفرد والمجتمع والدولة تدخلاً كاملاً . ووجود هذه المؤسسة الرسمية يعد خطوة تتجاوز كل ما تم تحقيقه في الإسلام من أجل جعل العقيدة « ديناً ودنيا » . ولكن الكنيسة ، منذ عصر النهضة أخذت تتراجع شيئاً فشيئاً عن التدخل في تفاصيل حياة الإنسان الفردية والاجتماعية ، ولم يتم ذلك إلا بعد معارك حامية راح ضحاياها الكثيرون ، ففي البدء كانت آيات الكتاب المقدس التي تتعارض مع دوران الأرض وتؤكد أن الأرض مركز الكون وأن السموات « فوقها » ، الخ .. تستخدم سلاحاً لمقاومة كشوف العلم الحديث ، وكانت هذه المقاومة رمزاً للنظرة المتوسعة إلى وظيفة الدين . ولم يكتب الاستقرار للمجتمع الأوروبي ، ولم يبدأ العلم الأوروبي في تحقيق إنجازاته الجبارة ، إلا بعد أن تراجعت هذه النظرة المتوسعة ، وترك رجال الدين مهمة تفسير العالم وظواهره الطبيعية (وهي أحد جوانب مفهوم « الدنيا ») للعلماء .

هذا الدرس ينبغي التفكير فيه . لا لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم ، بل لأنه يقدم نموذجاً هاماً للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في أي مجتمع ، بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين ، وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع ، وفي هذا الإطار وحده أعتقد أن من المفيد لفكرنا الديني المعاصر أن يحلل ما حدث في تجربة إنتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث ، وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر .

ومن الجائز أن المعركة التي تدور في أرضنا العربية لا تتخذ طابع الصراع حول

قبول نتائج الكشوف العلمية أو رفضها ، وذلك لسبب واضح هو أن الموقف الذى نواجهه اليوم يقع فى عصر لم يعد فيه العلم يبحث لنفسه عن موطىء قدم ، كما كان يفعل فى عصر النهضة الأوروبية ، بل أصبحت له مكانة يصعب أن تنال منها أية قوة أخرى ، ولكن من الأشكال الهامة التى تتخذها هذه المعركة فى حياتنا المعاصرة ، الصراع بين الشكل والمضمون فى العقيدة الدينية . فإذا كان من الحتم ، كما رأينا من قبل ، أن نأخذ من النص الدينى توجيهاته العامة فى عصر سريع التغير كهذا الذى نعيش فيه ، فهل تدخل الأحكام المتعلقة بالملابس واللحية ، والحجاب الخ .. ضمن هذه التوجيهات العامة ، أم أنها - شأنها شأن أحكام الحروب والأسرى والرق ، الخ - من باب التفاصيل التى وردت لتنظيم حياة الناس فى عصر معين ، ولابد من إخضاعها لسنن التغير ؟

قد لا تكون هذه هى المشكلة الجوهرية فى حياة المسلمين المعاصرين ، ولكنها أصبحت للأسف تحتل فى حياتنا دوراً هاماً ، وأعطيت حجماً أكبر مما تستحق نتيجة لممارسات كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة ، وعلى أية حال فإنها فى رأينا نموذج معاصر للتضاد بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين ، وبين مقتضيات عصر سريع التغير ، وفى موضوعات كهذه يستطيع المنهج الفلسفى أن يعين الفكر الدينى على تحليل عناصر المشكلة أولاً ، ثم تأملها فى نظرة تركيبية شاملة تحيط بكافة جوانبها وعلاقاتها .

٢ - ونستطيع أن نتأمل المشكلة السابقة من زاوية أخرى ، غير زاوية الشكل والمضمون - وأعنى بها زاوية التضاد بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الانسان . ففى الجانب العملى ، جانب الأخلاق والسلوك الاجتماعى ، نرى تركيزاً متزايداً من جانب جماعات دينية معاصرة أصبحت لها فى السنوات الأخيرة أهمية كبرى ، على نواح جزئية ثانوية فى السلوك الأخلاقى والاجتماعى للانسان .

إن سلوك الإنسان كل متكامل ، وهذه حقيقة تثبتها لنا الفلسفة نظرياً ، ويثبتها علم النفس عملياً ، وتؤكد تجربة الحياة ذاتها على الدوام ، ومع ذلك ، ففى الوقت الذى تتمسك فيه بعض الاتجاهات الدينية المتطرفة ، التى أصبح لها فى الأونة الأخيرة تأثير كبير فى عقول الشباب ، بأن « الاسلام دين ودنيا » ، وتستهدف بذلك تأكيد شمولية النظرة الإسلامية ، نراها تركز دعوتها بين جموع الشباب على أداء الشعائر الدينية بغض النظر عن سلوك الانسان عملياً ، وعلى شكليات كالتحجب وإطلاق اللحى والاختلاط بين الرجل والمرأة . وقد تكون لهذه الشكليات أصول دينية - هذا جائز ، وان كان مثاراً للجدل - ولكن ، ما قيمة هذه الأمور بالقياس إلى مجموع التحديات التى تواجه الإنسان

المعاصر فى مجتمعاتنا الاسلامية ؟ ما قيمتها بالقياس إلى التحدى الصهيونى والتحدى الأمريكى ، والعجز عن حل المشكلة الاقتصادية والانهيار الاجتماعى ، وسيادة القيم الأنانية التى لم يبق معها للقضايا العامة أى وزن فى سلوك الانسان العربى ؟ كيف نترك هذه الأساسيات ونركز جهدنا وكفاحنا على الشكليات ؟ لقد كانت مصر ، على سبيل المثال ، تشهد محاكمات ضد طبقة فاسدة امتصت الملايين من دماء الشعب وقوته الضرورى ، ومع ذلك فإن الاهتمام الذى حظيت به قضية حيوية كهذه ، فى كتابات الجماعات الدينية وخطبها وأحاديثها ، كان أقل بكثير من اهتمامها بنشر الحجاب بين الفتيات ومنع الحفلات المشتركة فى الجامعات . ألن يستطيع الفكر الفلسفى ، وفى هذه الحالة أن يساعد المفكرين الدينيين على أن يعيدوا التوازن بين جوانب الانسان المختلفة ، وينظروا إلى الانسان نظرة متكاملة ، تضع كل عناصره فى موضعها الصحيح ، وتعطيها حجمها الحقيقى ؟

ومن جهة أخرى ، فإن هذا التفكير الفلسفى يستطيع ، بالاستناد إلى حقائق علم النفس ، أن يجد مجالاً واسعاً للبحث فى دلالة هذا الاهتمام المفرط بالجنس فى دعوات الجماعات الدينية المعاصرة : فمشكلة الحجاب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتحريم الجنسى ، وبنظرة جنسية متطرفة إلى طبيعة الرجل وطبيعة المرأة . تبلغ أقصى مداها ، وتعبر عن عناصر الكبت فيها بوضوح صارخ حين يحرم السلام باليد بين الرجل والمرأة بوصفه « تلامساً » يؤدى شأن أى تلامس آخر ، إلى الاثارة ، ومثل هذا يقال عن منع الاختلاط ، الذى يفترض دائماً وجود أفكار شريرة فى ذهن الرجل والمرأة ، لا يمكن حلها بالتربية ولا بالسعى إلى أهداف اجتماعية تعلو على النزوات الفردية ، بل أن الحل الوحيد الممكن (الذى هو فى الواقع « لا حل ») هو الفصل القاطع بينهما !

إن الفلسفة تبحث أساساً فى الكليات . ولا جدال فى أن نظرتها الشمولية إلى الانسان ومشكلاته كفيلة بأن تقدم عوناً كبيراً للفكر الدينى حتى لا يبالغ فى تضخيم عنصر واحد على حساب بقية العناصر ، وحتى يدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخيم .

٤ ـ وأخيراً ، فإن فى استطاعة الفلسفة أن تلقى الضوء على بعض المفاهيم التى يستخدمها الفكر الدينى ، فى معظم الأحيان ، دون تحليل متعمق ، أو التى تحتاج إلى اعادة تحديد لمعناها فى ضوء المتغيرات العصرية . فمفهوم العدل ، كما حلله علماء الكلام ، يحتاج إلى إعادة نظر شاملة تأخذ فى حسبانها معنى العدالة الاجتماعية من حيث هى مطلب أساسى للانسان المعاصر . ومفهوم الحرية يحتاج إلى جهد هائل فى التأصيل

والتنظير ، من أجل الرد على سؤال يتردد على ألسنة كثير من دارسي الاسلاميات في الشرق والغرب ، وهو : هل يتسع الفكر الاسلامي لمعنى الحرية الفردية ، كما صاغته الدساتير الحديثة ونصت عليه مواثيق حقوق الإنسان ، أم أن الحرية التي عرفها ذلك الفكر هي الحرية بالمعنى الميتافيزيقي فحسب ؟ وهل يحتمل هذا المفهوم إعادة تفسيره على نحو عصري ؟

وهناك أمثلة أخرى قد تكون أوضح من هذه ، وأوثق ارتباطاً بالتحديات التي يواجهها المسلم المعاصر . ذلك لأن هناك جدلاً قد بدأ بالفعل حول مفهوم الشورى ، وعلاقته بالديمقراطية . ولكن هذا الجدل لم يتخذ شكل الحوار الذي يسعى فيه كل طرف إلى فهم موقف الطرف الآخر ، وإلى ادراك نواحي الالتقاء والافتراق الحقيقية بينهما . وإذا كان مفهوم الديمقراطية قد قتل بحثاً في الفكر الغربي ، فما زال أمامنا أن نبحث عما إذا كان ظهور هذا المفهوم في الغرب يعني أنه لا يقبل التطبيق إلا في الغرب ، أم أنه ينطوي على عناصر وثيقة الصلة بالحضارة التي ظهر فيها ، وأخرى يمكن أن تصبح ملكاً للإنسانية جمعاء ، ومن جهة أخرى ، هل يؤدي مفهوم الشورى بالفعل إلى جعل الحاكم مركز الثقل في عملية الحكم ، حتى لو كان يتلقى المشورة ويحترمها ، على حين أن الديمقراطية - حسب معناها الأصلي - تجعل « الشعب » أو « الكثرة » هو المحور الذي تدور حوله عملية الحكم ؟ وما مدى تأثير ما سبق أن أثرناه من مشكلات حول العلاقة بين ألوهية النص وبشرية التفسير والتطبيق ، في سلوك الحاكم من حيث هو مفوض بتطبيق الأحكام الألهية ، أو « خليفة » ؟

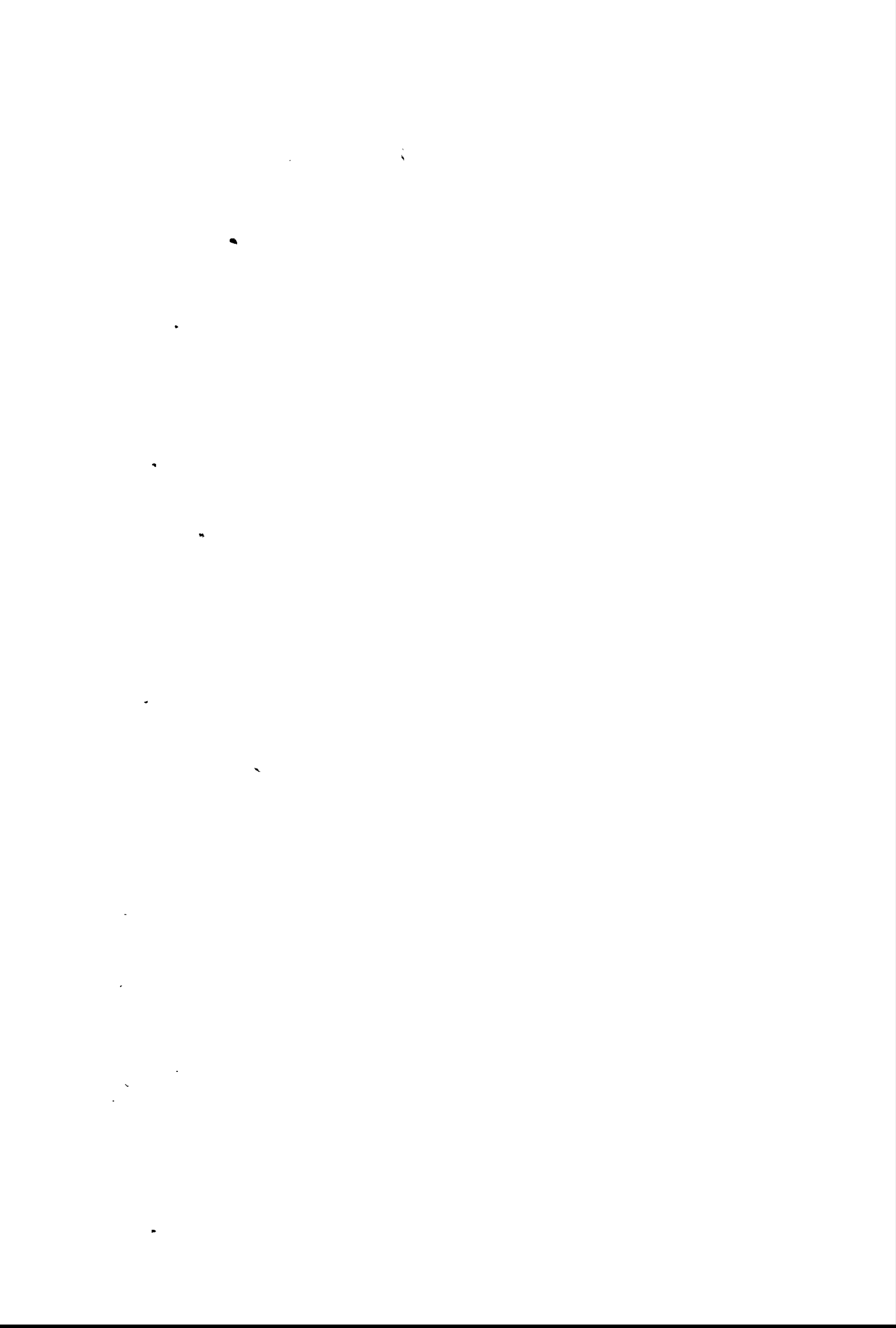
ولنتأمل حالة أخرى لمفاهيم تحتاج إلى تنظير فلسفي متعمق : فقد ظهر في السنوات الأخيرة مفهوم « المستضعفين » ، وانتشر على نطاق واسع في الفكر الإسلامي الموجه اجتماعياً ، ومن الواضح أن التضاد بين « المستضعفين » و « المستكبرين » يمكن أن يقارن بالتضاد بين « البروليتاريا » و « البرجوازية » في الفكر الغربي ، من حيث أن الثورة أو الاصلاح يعمل لصالح الأولى ضد الثانية ، ومن حيث أن الأولى هي المؤهلة لتغيير أوضاع المجتمع . وعلى الرغم من أن مفهوم « المستضعفين » يثير في الذهن ارتباطات اخلاقية في المحل الأول ، بينما تنطوي « البروليتاريا » على معنى اقتصادي - اجتماعي قبل كل شيء ، فإن طريقة استخدام المفهومين تحمل جوانب تشجع على إجراء مقارنات مفيدة : فكلتاهما توصف بأنها هي التي تحمل راية المستقبل ، وتقيم العدل على الأرض . وكلتاهما ليست « ضعيفة » بطبيعتها ، وانما فرض عليها الضعف (أو الاستغلال)

لظروف خارجة عن إرادتها . وكل ما فى الأمر أن الضعف فى حالة البروليتاريا ناتج عن عدم امتلاك أدوات الانتاج ، بينما هو فى حالة المستضعفين ناتج عن أمور أخرى تضاف إلى هذه ، كالقمع والظلم الذى يمارسه الحاكم المستبد ، أى عن ممارسة الطرف « المستكبر » للقوة ، سواء أكانت اقتصادية أو غيرها ، هنا أيضاً يوجد مجال خصب للتنظير الفلسفى الذى يقارن بين مفهومين ينتميان إلى ايديولوجيتين متضادتين ، وإن كانا يسميان إلى هدف واحد ، ويتشابهان فى جوانب لا يستهان بها .

هذه كلها أمثلة لمسائل تفتح أبواباً خصبة للفكر ، وهى مسائل لم أحاول أن أدلى فيها برأى خاص ، وإنما عرضتها بوصفها موضوعات تستطيع فيها الفلسفة أن تثرى الفكر الدينى بتحليلاتها وتنظيراتها ، وأن تسدى إليه خدمة جليلة فى هذا العصر الذى لايكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة . وكل ما هو مطلوب لتحقيق هذا المزج الخصب بين الفكر الفلسفى والفكر الدينى هو أن يشعر الفيلسوف بأنه لايتعرض لتخويف أو إرهاب أو إتهام بالخروج عن الدين ، وأن يهيء كافة المشتغلين بالفكر الدينى أذهانهم لقبول حقيقة أساسية لن يستطيعوا بدونها أن يكون لهم دور فى حياتنا المعاصرة : وأعنى بها أن اللغة التى كانت المسائل الدينية تناقش بها منذ عشرة قرون لا ينبغى أن تظل هى المستخدمة بالضرورة فى هذا العصر ، وأن الإطار الفكرى للمناقشات الدينية ينبغى أن يتطور ، ويتسع ، وأن النظر إلى المشكلات المتعلقة بالدين كما لو كانت خارج نطاق الزمان □ ومخاطبة إنسان القرن الحادى والعشرين ـ الذى يقترب منا بأسرع مما نتصور ـ بأسلوب القرن السابع أو الثامن لن تكون هى أفضل السبل للوصول إلى عقل ذلك الإنسان ، وكل ما عليهم هو أن يمدوا أيديهم إلى الفلسفة ، ويفتحوا صدورهم لها ، ويغلبوا سماحة العقيدة على جمود الكثرة من معتنقيها المعاصرين ..

الباب الثالث

المسلمون والفكر العالمي



الفصل التاسع

المسلمون « والأفكار المستوردة »

منذ أن أصبحت الدعاية علما له أصول وقواعد مدروسة ، أخذت فنون الاقناع الحديثة تتبع أساليب متشابهة ، ترمي في نهاية الامر إلى تشكيل العقول بطريقة تصبح فيها أكثر قابلية لتصديق ما يلقى على مسامعها ، وأقل قدرة على اختبار ما يقال لها واخضاعه لموازين النقد . ومن أشهر هذه الاساليب واكثرها شيوعاً ، تكرار التعبير الواحد عدداً هائلاً من المرات ، مع ربطه بالشحنة الانفعالية المطلوبة ، من استحسان أو استهجان ، بحيث تقبله العقول آخر الامر مقروناً بالإنفعال المطلوب ، دون أي فحص أو اختبار منطقي .

ومن أشهر التعبيرات التي أصبحت في الآونة الأخيرة تلقى على مسامعنا ليل نهار ، تعبير « الافكار المستوردة » وقد أفلحت أساليب الدعاية المنظمة في ربط هذا التعبير بشحنة قوية من الاستهجان ، ونجحت في أن تجعل الكثيرين يرددونه دون أن يفكروا في معناه ، ويستخدمونه كما لو كان شيئاً منفراً بطبيعته ، كالكوليرا ، أو شيئاً يدعو بطبيعته إلى الاستنكار ، كالاحتلال الاسرائيلي .

على أني أدعو القارىء ، في هذا المقال ، إلى أن يشارك معي في فهم وتحليل هادىء لهذا التعبير ، آملاً أن ننتهي منه سوياً إلى أن الأفكار المستوردة

مجلة العربي ـ العدد ٢٣٩ ـ اكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٨ .

ليست ، على الاقل ، في بشاعة الكوليرا أو فظاعة الاحتلال الاسرائيلي .

إن « المستورد » في الأصل صفة تتعلق بميدان التجارة ، والتجارة الخارجية بالذات ، تقال عن السلع التي لا تنتج في بلد معين ، فيجلبها من بلاد أخرى . فالمستورد في حقيقته شيء مادي نستجلبه مقابل أموال أو سلع بديلة . والاستيراد يمارس يومياً في ميدان الاقتصاد ، بحيث لا يمكن القول ان مجتمعاً من المجتمعات يستطيع الاستمرار بدونه . فليس هناك مجتمع مكتف بنفسه كل الاكتفاء . وكل بلد في العالم يصدر إلى الآخرين ويستورد منهم ، ويتمكن بذلك من أن يضمن لنفسه حياة معقولة . ففي عالم الاقتصاد إذن ، أي في المجال الاصلي الذي تستخدم فيه الكلمة ، لايعد المستورد شيئاً قبيحاً أو مرذولاً ، بل هو ضرورة من ضرورات الحياة .

والنتيجة التي نخلص إليها من هذه المقدمة هي أن تعبير « الأفكار المستوردة » تعبير مجازي ، ينقل إلى ميدان الفكر لفظاً ينتمي في الاصل إلى ميدان الاقتصاد والتبادل التجاري ، وليس تعبيراً أصيلاً يدل على صفة حقيقية في الأفكار ذاتها . ولو أمعنا النظر قليلاً لوجدنا أن هذا التعبير يجمع بين ميدانين متباعدين ، إذ يطبق على الأفكار ، وهي بطبيعتها شيء معنوي ، صفة تقال في الأصل على أشياء مادية . وأمثال هذه المجازات التي تجمع بين أشياء تنتمي إلى ميادين متباعدة كثيراً ما تكون مضللة . ومن الخطأ الكبير أن يتخذها المرء أساساً لموقف فكري ثابت ، لان من أسهل الامور أن يعترض المرء عليها ابتداء بقوله : من أدرانا أن كلمة « الاستيراد » يمكن أن تُنقل ، بطريقة مشروعة ، من ميدانها الأصلي إلى ميدان الافكار ؟

على أننا حين نمضي في التحليل خطوة أبعد ، سنكتشف حقيقة أخرى بسيطة ، ولكنها هامة . فقد ذكرنا من قبل أن « المستورد » ليس شيئاً سيئاً في مجال الإقتصاد ، وانما هو ضرورة حيوية . على أن هناك مجتمعات تفتح أبواب الاستيراد ، في الميدان الاقتصادي ، على مصراعيها ، فتستجلب الضروريات والكماليات ، وأخرى تضع للاستيراد ضوابط دقيقة فلا تجلب الا ما هو

ضروري ، وما يستحيل صناعة بديل له في الداخل . ومن المنطقي أن تكون الدول التي تتبع النظام الاول ، أعني نظام « الابواب المفتوحة » والاستيراد غير المقيد هي التي ترحب أيضاً باستيراد الافكار ، على حين أن الدول التي تفرض قيوداً على استيراد السلع هي أيضاً تلك التي تفرض قيوداً على استيراد الافكار .

ولكن المنطق شيء ، والواقع - في عالمنا العربي بالذات - شيء آخر . ذلك لأن أشد الناس هجوماً على ما يسمى «بالأفكار المستوردة»، هم أنفسهم الذين يطالبون بأن نستورد من الخارج كل شيء ، « من الابرة إلى الصاروخ » ، كما يقول التعبير الذي أصبح مشهوراً . وهنا أيضاً نجد أمامنا صورة متناقضة إلى حد بعيد: فلماذا يُسمح بالاستيراد في كل شيء،حتى في العقول والخبرات،ولا يُسمح به في مجال « الافكار » ؟ وإذا كان من الضروري أن نكتفي بما ينبع من أرضنا ، فلماذا لا نفعل ذلك في جميع المجالات ، ولماذا نفتح الابواب على مصراعيها لسيل الكماليات التافهة التي تربي في النفوس اسوأ العادات الاستهلاكية ، ونغلقها في وجه فكرة ما أتت من عقل ينتمي إلى مجتمع آخر ؟

* * *

إنني ، حتى الآن ، لم انفذ بعد إلى صميم الموضوع ، وانما حاولت أن أكتشف التناقض الداخلي في الدعوة إلى محاربة « الافكار المستوردة » ، بحيث أن كل ما يمكننا استنتاجه ، حتى الان ، هو أنه ليس من حق أي مجتمع أن يحارب هذه الأفكار إذا كان يستورد كل شيء ، حتى العقول ، ولكن ربما كان من حقه اتخاذ هذا الموقف إذا كان متسقاً مع ذاته في جميع تصرفاته ، أي إذا كان قد قرر ان يغلق أبوابه على نفسه ويعتمد على جهوده الخاصة ، مادياً ومعنوياً ، في تسيير كافة شئونه . أي أنني لم أصدر بعد حكماً على الافكار المستوردة ذاتها ، وهل هي خير أم شر ، وإنما حاولت أن أكشف عن التناقض في أُسلوب محاربة بعض الدعاة لها . . .

ولكن مهمتنا الاساسية ، في هذا المقال ، هي أن نخوض المشكلة في صميمها ، وأن نواجه الموضوع مواجهة مباشرة فنتساءل : هل صحيح أن

الافكار المستوردة شيء ضار ينبغي تجنبه ؟ وإذا كانت في بعض جوانبها تجلب الضرر ، فما هي هذه الجوانب ؟

إن الدعوة إلى محاربة الفكر المستورد ، في عالمنا العربي ، تبرَّر بالحرص على التراث الاصيل ، ومنع الافكار الآتية من الخارج،لأن فكرنا ينبغي أن ينبع من داخلنا ، ومن تاريخنا ، ومن ماضينا وتراثنا . ومثل هذا الحرص يمثل هدفاً نبيلاً لا يستطيع أي مفكر يعمل لصالح مجتمعه الا أن يحني رأسه اجلالا له . ولكن السؤال الذي لا يكف عن الالحاح علينا في هذا الصدد هو: هل صحيح أن تراثنا وتاريخنا وماضينا كان حصيلة تفاعل داخلي بحت ، وانه خلا خلوا تاماً من كل عنصر « مستورد » ؟

إن الامة العربية ، بالذات ، هي آخر أمة على سطح هذه الارض تستطيع أن تجيب عن هذا السؤال بالايجاب . صحيح أنها من أقدر أمم الدنيا على الاحتفاظ بأصالتها وتراثها ، ولكن هذه الأصالة وهذا التراث قد بُنيا ، إلى حد بعيد،على ادماج عناصر « مستوردة » في النواة الأصيلة للعروبة،وكان هذا عنواناً لنضجها وثقتها في نفسها.فمنذ السنوات الأولى للحضارة الاسلامية ، سنوات الفتح الذي أذهل العالم واكتسح امبراطوريات قديمة عاتية ، بنى العرب دولتهم الكبرى على أساس اقتباس ما يصلح لهم من أنظمة الدول التي خضعت للفتح العربي،وكان من الطبيعي أن يكون نطاق هذا الاقتباس واسعاً لان طبيعة الفاتحين العرب ، وحياتهم البدوية البسيطة ، لم تكن تسمح بتأسيس « دولة » بالمعنى الواسع والمعقد لهذه الكلمة . وبعبارة أخرى فإن الدعائم الاولى للدولة الاسلامية المترامية الاطراف كانت ـ في قدر غير قليل من جوانبها ـ أفكاراً ونظماً مستوردة . ولو كان العرب الاوائل قد اخذوا بمبدأ محاربة الافكار المستوردة بنفس الضراوة التي يحاربها بعضهم بها ، لما استطاعوا أن ينتقلوا ، في عشرات قليلة من السنين ، من حياة البداوة إلى حياة الحضارة ، ولما تمكنوا من إعمال عقولهم في اختيار النظم الوافدة ، واقتباس الصالح منها دون حساسية أو تعقيدات أو خوف على أصالتهم .

وحين توطدت دعائم هذه الدولة الاسلامية الكبرى ، التي كانت تضم شعوباً وأجناساً متباينة انصهرت كلها في بوتقة واحدة ، وأخذت تتطلع إلى ميادين العلم والثقافة ، بعد أن أدت رسالتها في ميادين العقيدة والجهاد والسياسة ـ كانت أبرز السمات المميزة لها هي الشجاعة في تقبل « الافكار المستوردة » دون خوف على أصالتها .

ولسنا نود هنا أن نكرر حديثاً معاداً ، يعرفه أغلب القراء ، عن حركة الترجمة الواسعة النطاق في ميادين العلوم والفلسفة ، ولكن الذي نود أن نشير اليه ، لان له دلالة خاصة في حديثنا الحالي ، هو أن الدول التي ترجم عنها المسلمون كانت في معظم الاحيان دولا راسخة الاقدام في ميادين الثقافة المختلفة ، ومن ثم فقد كان لدى هؤلاء المسلمين مبرر للخوف من طغيان ذلك الفكر المستورد الذي يقتحم أرضاً بكراً لم تمر بتجربة الفكر الفلسفي والعلمي الا حديثاً . ومع ذلك فإن شيئاً من هذا لم يحدث ، على الأقل في عصور المد الفكري والتوسع الثقافي ، ولم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزاء « الافكار المستوردة » ، بل ركزوا جهودهم على اختبارها واستخلاص ما يصلح منها للادماج في تراثهم .

وبفضل هذه الشجاعة في قبول « الفكر المستورد » ظهرت في العالم الاسلامي مجموعة متألقة من الفلاسفة والعلماء والمؤرخين والمفكرين الاجتماعيين كانت منارة للعالم كله خلال العصور الوسطى المظلمة . وكانت هذه الأسماء اللامعة هي التي قدمت ، فيما بعد ، إشعاعها العلمي والفكري إلى أوروبا ، وأسهمت بدور يتزايد الاعتراف به ، في إنهاض العلم والفكر الأوروبيين ونقلهما إلى عصر جديد . وهنا قام الفكر الاسلامي بدور عظيم بوصفه « فكراً مصدَّراً » ، وكان استيراد أوروبا لهذا الفكر أهم عوامل نهضتها الحديثة .

هذه حقائق معروفة ، ولكن الذي ننساه أحياناً هو أن الفخر الذي نحس به إزاء الدور الذي قمنا به في « تصدير » فكرنا وعلمنا إلى أوروبا ، معناه أننا نعترف بأهمية استيراد الفكر ، لان التصدير والاستيراد عمليتان متلازمتان ، بل

هما وجهان لعملة واحدة . ومع ذلك ، فإنك تجد الكاتب الواحد يحارب « الأفكار المستوردة » بلا هوادة ، ويشيد في الوقت ذاته بدور العرب العظيم في تنوير الاوروبيين ، ويعطي أوروبا ـ في نهاية العصر الوسيط ـ كل الحق في أن تستورد من العرب ما شاءت من الأفكار ، ولا يكف عن التباهي بهذه الحقيقة ، كل ذلك دون أن يدرك فداحة التناقض الذي يقع فيه حين ينكر مبدأ استيراد الفكر من جانب ، ويزهو به من جانب آخر .

وإذن ، فمن أصعب الأمور أن يقوم المرء بعملية تنقية وتصفية للتراث كيما يستخرج منه بلورة الأصالة صافية غير مختلطة ، لان الاتصال والتبادل والأخذ والعطاء قديم قدم الحياة الانسانية . وحين نقول ان الفكر المستورد يمكن أن يقضي على أصالتنا ، فلا بد أن نعي جيداً أن قدراً غير قليل من هذه « الأصالة » ذاتها كان في الأصل فكراً مستورداً ثم أمكن استيعابه . والأمر هنا ، في حالة الأمم والحضارات لا يختلف كثيراً عنه في حالة الأفراد : فهل يستطيع أحد أنْ يحدد ـ في أي عمل أدبي مشهور ـ نصيب العوامل الذاتية النابعة من عقل الكاتب وحده ، ونصيب الثقافة التي تلقاها من المصادر الخارجية ؟ وحتى لو شهد الكاتب ذاته بأن عقله الخاص كان منبعه الرئيسي ، أليس من المرجح أن يكون هذا العقل ذاته حصيلة تفاعلات لا أول لها ولا آخر مع مصادر تأثر بها هذا الكاتب في مختلف مراحل حياته ، وأن هذا المنبع لا يبدو له ـ ولنا ـ أصيلاً الا لأن الكاتب عرف كيف يهضم هذه المؤثرات الخارجية ويحولها إلى عناصر أصيلة فيه ؟ إن مسألة وضع الحد الفاصل بين الأصيل والمستورد مسألة معقدة غاية التعقيد ، ومن ثم فإن الوقوف في وجه التفاعل الثقافي بحجة الحرص على أصالتنا هو موقف ينطوي على اغفال للعناصر العديدة والمكونات الشديدة التباين ، التي أسهمت كلها في تكوين ما نطلق عليه نحن اسم « الأصالة » .

* * *

ولكن، هل يعني هذا النقد الذي نوجهه إلى الحملة الضارية التي تشن في هذه الايام ، في العالم العربي بالذات ، على ما يسمى « بالفكر المستورد » ـ هل

يعني أن كل فكر يأتي من الخارج يستحق أن نرحب به ونفتح له أبوابنا على مصراعيها ؟

الواقع أن الامر ليس كذلك على الاطلاق .

فهناك بالفعل أنواع من « الفكر المستورد » ينبغي أن نقف منها موقف الحذر الشديد ، هي تلك التي تتسرب إلى العقول خلسة ، بطرق ملتوية غير مباشرة ، وتؤدي في نهاية الأمر إلى تكوين اتجاهات ضارة لدى من يتلقاها ، وخاصة إذا كان حدثاً ذا خبرة محدودة . ويتمثل هذا الخطر بوجه خاص فيما تنقله الوسائط الاعلامية الشعبية من أعمال يفترض أنها فنية ، ولكنها مليئة بالأفكار والاتجاهات الضارة ، التي يراد منها تحقيق أغراض مرسومة مقدما .

وقد تنبهت كثير من الدول المتقدمة ، بل الهيئات الدولية ، إلى أخطار وسائل الاعلام الجماهيرية التي تنقل أعمالا فنية جذابة مشوقة ، كالافلام والمسلسلات التلفزيونية ، ولكن حصيلتها النهائية هي تكوين اتجاهات إلى العنف الدموي ، أو فقدان الاحساس بالتعاطف الانساني ، أو الاعجاب بأنواع زائفة من البطولات ، أو التفنن في أساليب ارتكاب الجرائم ، أو الميل المفرط إلى الاستهلاك المقصود لذاته ، والذي لا يخدم أي هدف معقول.

هذه الأعمال الاعلامية ذات القشرة الفنية الهشة ، التي تتغلغل في كل بيت وتثبتّ قيما غريبة غير مقبولة حتى بالنسبة الى كثير من المجتمعات الصناعية المتقدمة ، والتي يحذّر من أخطارها المفكرون حتى في بلادها المنتجة ذاتها ، هي التي تشكل بالفعل فكراً مستورداً ينبغي أن نقف منه موقف الحذر الشديد . ومع ذلك فإن من عجائب المفارقات في بلادنا العربية أن الدول التي تحارب الفكر المستورد بضراوة ، هي ذاتها التي تفتح أبوابها على مصراعيها لهذا النوع من الإعلام المغرض ، ولا تبذل أي جهد لحماية مجتمعها من التأثير الهدام لهذه الاعمال الفنية ذات الجاذبية السطحية الرخيصة . وهكذا ففي كثير من المجتمعات التي كانت تقوم على التكافل والتساند ، بدأت تظهر قيم الانانية والتزاحم وحب الظهور والرغبة في التسلق على أكتاف الاخرين ، وأخذت

الاجيال القديمة في هذه المجتمعات تتساءل يوميا عما حدث لتراثها المعنوي الذي يزداد اختفاء يوما بعد يوم ، وتترحم على أخلاق الأجداد وقيمهم الانسانية - دون أن تبذل أي جهد في محاربة هذا النوع البالغ الضرر من الفكر المستورد .

وهكذا تنقلب الآية بصورة تدعو إلى السخرية والرثاء في آن معا : فالدول الصناعية المتقدمة التي هي صاحبة المصلحة الحقيقية في محاربة كثير من أنواع الفكر الذي نصفه نحن بأنه مستورد ، تقف ازاء هذا الفكر - مهما تطرف - موقفاً ينطوي على قدر كبير من التسامح واتساع الأفق والتعامل معه بمقارعته بالمنطق والحجة . ولو ظهرت دعوة إلى محاربة هذا الفكر في مجلة انجليزية أو كتاب فرنسي أو صحيفة امريكية لكانت تلك الدعوة أضحوكة الموسم .

ومن جهة اخرى فإن التيارات الضارة التي تأتي بها أجهزة الاعلام الجماهيرية تجد من يتصدى لها بقوة وحسم في نفس البلاد التي أنتجتها ، على حين أننا نتلقاها بالأحضان ونفتح لها بيوتنا لكي تعيش مع عائلاتنا وتمارس تأثيرها الفتاك في عقول أبنائنا ، وكأن هذه التيارات ليست من الفكر المستورد في شيء .

* * *

وبعد فلست أود ، أن اختم مقالى هنا دون أن أبوح لك بشعور كان يعتمل فى نفسى طوال كتابتى هذا المقال . فمن الجائز أنك قد اقتنعت بالحجج التى أتيت بها فى مقالى ، وأدركت بعد قراءته أن كثيراً من التعبيرات التى أصبحت وسائل الاعلام تصبها على رؤوسنا ليل نهار - وعلى رأسها تعبير الأفكار المستوردة التى يطلب إلينا أن نرفضها حتى قبل أن نعرف ما هى - لا ينبغى أن تقبل على علاتها .

أجل ، سوف أتفاءل وأتصور أنك قد اقتنعت بهذا كله ، وربما اعتقدت أن كاتب المقال قد أحرز انتصاراً حاسماً على أولئك الذين يعتمدون على أساليب دعائية لا ترتكز على عقل ولا منطق .

ومع ذلك فلتكن واثقا أن النصر ، مع هذا كله معقود لاعداء الفكر

المستورد ، وأن هؤلاء هم الرابحـون ، حتى لو كـانت كل كلمـة في هذا المقـال معولا يهدم الارض التي يرتكزون عليها .

إن هؤلاء ، في نهاية الامر ، هم المتصرون لأنهم هم الـذين يحـددون ميدان المعركة ، ويفرضـون علينـا أن نناضـل في سبيـل أهـداف عفـا عليهـا الـزمـان . فمهمـا كـانت قيمـة الكـلام الـذي قـرأتـه في هـذا المقـال فإنك ستجد لو فكرت قليلاً أنه ليس إلا دفاعاً عن شيء مـا كان ليحتـاج - في الظروف الطبيعيـة - إلى جـدل وإلى اضـاعـة وقت كاتب أو قـارىء . ذلك لأن كل ما فعله كاتب هذه السطور هو أنه دافع عن بديهية بسيطة ، هي أن التفاعل الثقافي ضروري ، وأن التأثير المتبادل بين خبرات المجتمعات المختلفة أمر لا غناء عنه . هذا هو المستوى الذي يجد الكاتب نفسه مضطراً إلى الهبوط إليه عندما ينحدر مستوى الجدل الثقافي ذاته . وهذا المستوى الهابط هو في ذاته نجاح باهر ولأولئك الذين يفرضون علينا معارك مفتعلة حول موضوعات لا معنى لها ، كموضوع الفكر المستورد .

إن قدرا كبيرا من الطاقات الذهنية لمفكـري الامة العـربية الحريصين عـلى مستقبلها ، يضيع هبـاء في أمور كـان ينبغي أن نكون قـد تجاوزنـاها منـذ أمـد بعيد . فكم من كتابات جادة وملتـزمة اصبحت تخصص اليـوم لمجرد اثبـات أن العقل ضروري للامة العربية ، وللرد مثلا على أولئك الذين لا يكفون عن الحط من شـأن العقـل والتشكيـك في قيمـة العلم . وقـد يـظن القـارىء أن أنصـار العقل ، الذين يملكون دائما حججـا أقوى ، قـد انتصروا ، ولكن حقيقـة الامر هي أن خصومهم هم المتصرون ، لأنهم أفلحوا في الانحدار بالجدل الثقـافي إلى مستوى مناقشة أسئلة أولية مثل : هل نستخـدم العقل أولا نستخـدمه ؟ وبـدلا من أن نتجادل حول أحدث النظريات التي يتوصل إليها هـذا العقل ، في بحثـه للطبيعـة والانسـان ، ونسـاير العصـر في آخر تـطوراته الفكـريـة ، نجـد أنفسنـا مضطرين إلى بذل الجهد المضني لاثبات المبدأ الأول الذي كان مفروضاً أن نكون قد سلمنا به منذ أمد بعيد .

وبالمثل تهدر طاقاتنا العقلية في إثبات أهمية الاتصال الفكري وتبادل الخبرات والتجارب بين الشعوب ، لأن أعداء الفكر المستورد فرضوا علينا هذا الموضوع ميداناً للمعركة ، التي لا تشرف الخاسر ولا الرابح .

وهكذا فقد يبدو لاول وهلة أن المدافعين عن العقل ، وعن الاتصال الفكري بين المجتمعات ، هم الجديرون بتصفيق جماهير المثقفين ، ولكن حقيقة الأمر أنهم مهزومون حتى لو انتصروا ، لأن خصومهم نجحوا في ايقاف تيار التقدم ، والرجوع بمستوى المناقشة إلى الوراء ، واختاروا ميدانا للمعركة تلك الأوليات والأساسيات التي كان ينبغي علينا تجاوزها منذ عهد بعيد .

وانه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطرا إلى أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب في أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها نهائيا لصالح العقل والتقدم . . فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل ، وأعداء التبادل الفكري الخصب ، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرنا من الزمان ، بالنسبة إلى العرب أنفسهم ، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة ؟

ألست معي ، أيها القارىء ، في أن خصوم الأفكار المستوردة جديرون بالتهنئة ؟ !

الفصل العاشر

ماركس و « وأفيون الشعوب »

من أصعب الأمور أن يتحدث المرء عن فكر ماركس والماركسية بروح محايدة . فلم يكن فكر ماركس مجرد فلسفة من الفلسفات التي تظهر وتختفي دون أن تترتب على ظهورها أو اختفائها نتائج عملية واضحة ومباشرة . ولم يكن ذلك الفكر مجرد تأملات نظرية يستطيع المرء أن يعرضها ويتخذ منها موقفا ، بالقبول أو الرفض ، وهو هادىء الاعصاب ، لا يتدخل في الحكم الذي يصدره الا عقله فقط ، بل ان فكر ماركس ، الذي حطم الحاجز القديم بين الميدان النظري والميدان العملي ، وأزال كل الفواصل بين التأمل والممارسة ، لا بد أن يثير في نفس من يريد أن يحكم عليه ، اتجاها إلى الرفض العنيف أو القبول المتحمس ، لا ترجع أسبابه إلى قيمة هذا الفكر بالمقاييس العقلية وحدها . فأنت قد تقبل فكر أفلاطون أو ديكارت أو حتى سارتر أو ترفضهم بعقلك ولا تشعر بأن قبولهم أو رفضهم يؤثر عليك عمليا في شيء . أما ماركس فينفرد بأنه يرغمك ، سواء كنت معه أم عليه ، على التخلي عن موقف الحياد العقلي .

ذلك لأن فكر ماركس ، الذي تجسد في القرن العشرين على شكل ثورة اجتماعية شاملة ، أحرزت نجاحاً في جزء غير قليل من العالم ، وما زالت تشق طريقها بنشاط في أجزاء كثيرة أخرى ، قد اصبح يهدد مصالح قوية يخشى عليها

مجلة روز اليوسف ـ يونيه (حزيران) ١٩٧٧ .

الكثيرون ، ويسعى غيرهم إلى الانقضاض عليها . وفي وضع كهذا لا يستطيع كل من الفريقين أن يفكر بطريقة محايدة : إذ أن الفريق الذي يشعر بأن ماركس يهدد مصالحه يستخدم كل الاساليب من أجل تشويه فكره وعرضه بطريقة ممسوخة ، ويسيء فهمه عمدا ، على حين أن الفريق الذي يتخذ من فكر ماركس أداة للثورة يتحمس له تحمسا مفرطا ، ويتخذ منه موقفا تبريريا ، لأنه يعمل حسابا لتطبيقاته العملية قبل كل شيء ، وهكذا يعجز كل فريق عن أن يزنه بميزان النقد المحايد ، أو أن ينظر اليه بطريقة موضوعية خالصة ، لأن المصالح العملية تشابكت مع الفكر النظري تشابكا وثيقا . وأنا اعترف بأن الحياد التام والموضوعية المطلقة ، ازاء أي مذهب فكري ، مستحيلان عمليا ، ولكن العوامل التي تخرجنا عن حيادنا ، تعمل في حالة المذاهب الأخرى بطريقة خفية مستترة ، أما في حالة ماركس فهي صريحة واعية ، لا يحاول أحد إخفاءها ، وحتى لو حاول فلن يستطيع .

ولقد كانت نتيجة هذا الوضع ، الذي ينفرد به ماركس عن سائر المفكرين ، هي ضرب نطاق من التحريم على فكره ، بحيث ابتعد الكثيرون عن محاولة فهمه ، حتى أولئك الذين تسمح لهم امكانياتهم الثقافية بأن يفهموه . أما في الحالات التي بذلت فيها محاولات لعرض تفكيره - وهي في بلادنا قليلة - فان التشويه المتعمد (الذي يرجع إلى تدخل المصالح) كان هو الغالب .

وهكذا اقتصرت معارف الغالبية العظمى من قراء الصحف والكتب غير المتخصصة ، فيما يتعلق بماركس ، على مجموعة صغيرة من التعبيرات المحفوظة المتكررة ، وحتى هذه التعبيرات تُعرض في جميع الاحيان بطريقة مشوهة أو محرفة أو مقطوعة من سياق أوسع ، له معنى مخالف .

ومن بين هذه التعبيرات جملة ربما كانت تشكل الحصيلة الوحيدة المعروفة عن ماركس في عقول عدد غير قليل من الناس ، فضلا عن انها هي السلاح الأقوى - وربما الوحيد - الذي يُستخدم في محاربة ماركس في البلاد النامية التي يغلب عليها طابع التدين، ومنها بلادنا العربية ، ومصر بوجه خاص . تلك هي الجملة المشهورة : « الدين أفيون الشعوب » .

وسوف أحاول في هذا المقال أن ألقي الضوء على هـذه العبارة المشهورة ، دون أية محاولة للدفاع أو الهجوم . فمن المفيد ، في رأيي ، أن يعرف القارىء ـ في بلادنا بوجه خاص ـ المعنى الذي استخدم به ماركس هذه العبارة ، والظروف التي قيلت فيها ، وأن يتضح له الخلفية التي حددت موقف ماركس من الدين ، حتى يتسنى لهذا القارىء أن يحدد لنفسه موقفاً مبنياً على علم ومعرفة ، تجاه أولئك الذين لا يقدمون إليه ماركس إلا من خلال جملته المشهورة عن الدين .

* * *

ولأبدأ أولا بالسياق الذي وردت فيه هذه العبارة : ففي كتاب « مقدمة لنقد فلسفة الحق أو القانون عند هيجل » (وهي من كتابات ماركس المبكرة) يقول :

« ان العذاب الديني تعبير عن العذاب الفعلي،وهو في الوقت ذاته احتجاج على هذا العذاب الفعلي » فالدين هو زفرة المخلوق المضطهد ، وهو بمثابة القلب في عالم بلا قلب ، والروح في أوضاع خلت من الروح . إنه أفيون الشعب » (لاحظ أنه استخدم كلمة « الشعب » بصيغة المفرد ، لا الجمع كما هو شائع) .

هذه الفقرة هي أطول الفقرات التي تحدث فيها ماركس عن الدين . وهي تكشف بوضوح عن السياق الذي قيلت فيه عبارته الشهيرة . فلم يقل ماركس هذه العبارة على سبيل النقد أو التحامل أو التشنيع ، بل انه ، بعكس ذلك ، قالها في سياق يعد فيه الدين تعويضا للانسان عما فقده في العالم الفعلي المحيط به ، وتخفيفا لما يعانيه من بؤس . إن الدين في هذا النص عزاء لانسان مطحون ، وهو يظل ضروريا ما دامت الأوضاع التعسة التي يحياها الانسان قائمة : إذ أن من القسوة المفرطة أن تحرم المظلوم المضطهد حتى من الأمل في حياة أخرى أفضل من حياته التعسة ، أو أن تسلبه الايمان الراسخ بأن في الكون نظاما عادلا ، وبأن هذه العدالة إذا تمهلت أو تأخرت قليلا ، فانها لا تهمل .

ولكي نزيد ما يعنيه ماركس ايضاحا ، نضرب له مثلا من المشاهد المألوفة

في الأفلام المصرية : ففي هذه الافلام تجد الشرير (ولبكن فريد شوقي) يحتسي الخمر قبل أن يشرع في ارتكاب جريمته ، لكي تعطيه الخمر مزيدا من التشجيع والقوة الدافعة إلى ارتكاب الجريمة ، كما تجد البنت الطيبة المظلومة (ولتكن فاتن حمامة) تلجأ إلى الخمر لتنسى همومها وتخفف من وقع الكوارث التي تراكمت عليها . هنا يصبح للفعل الواحد ، وهو شرب الخمر ، معنيان مختلفان ، ويتضح لنا أن التخدير الذي تحدثه الخمر على نوعين ، بينهما فرق واضح : فهناك تخدير يدفع المرء إلى ارتكاب الشر ، وتخدير يخفف عن المرء وقع الشر . النوع الاول نذمه ونكرهه ، اما الثاني فنشعر ازاءه بالعطف ، رغم علمنا بأن تناول المخدر أو المسكر بكل أنواعه عمل غير أخلاقي .

والآن ، فبأي معنى استخدم ماركس تعبير « أفيون الشعب » في عبارته المشهورة ؟

من الواضح أن كل من يقتطع هذا التعبير من سياقه لكي يهاجم به ماركس يستخدمه بالمعنى الأول،ولنسمه ومزيا معنى (فريد شوقي) ، مستغلا الوقع السيء للفظ « الأفيون » على الأذان ، فينسب إلى ماركس أنه جعل من الدين أداة لخداع البشر وايقاعهم في حبائل الشر . ولكن الواقع أن ماركس استخدمه بالمعنى الثاني (معنى فاتن حمامة) ، لأن السياق بأكمله يتحدث عن الاضطهاد والظلم الذي يقع على الناس ويجعل الدين عزاء ضروريا لهم في عالم لا يرحم .

فهناك اذن مغالطة واسعة الانتشار في الطريقة التي تُقدَّم إلى الناس بها عبارة ماركس المشهورة عن الدين . وعلى حين أن من الشائع تفسير هذه العبارة بأن ماركس قصد بها إبعاد الناس عن الدين مثلما يبتعدون عن مخدر ضار كالأفيون ، فان المعنى الحقيقي الذي استخدمها به هو أن الناس لن يجدوا مفرا من الالتجاء إلى الدين للاحتماء به من الظلم الاجتماعي المحيط بهم ، والذي يعجزون عن أن يفعلوا إزاءه أي شيء . فعبارة ماركس تنطوي ضمنا على المعنى القائل إن الدين عزاء لا بد منه ما دامت المظالم الاجتماعية قائمة ، وسيظل ضروريا إلى أن يصبح المجتمع البشري منظما على نحو تسوده العدالة ويختفي فيه

ظلم الانسان للانسان . ولما كان التنظيم الاجتماعي العادل ما زال بعيدا عن التحقق في مجتمعات كثيرة ، فان ماركس لا يستطيع أن يدعو شعوب هذه المجتمعات إلى التخلي عن أديانها .

اله اسرائيل !

هذا التفسير ليس دفاعا عن موقف ماركس من الدين ، إذ سيظل من الصحيح مع ذلك أن الدين في نظره « أفيون » ، أي أنه ينقل البشر من عالم الواقع إلى عالم وهمي يتخيلون فيه أن مشاكلهم قد وجدت حلا أبديا لها ، وان المظالم التي تحيط بهم قد اختفت إلى غير رجعة . وحتى مع الاعتراف بأن ماركس يرى الدين ضروريا لأولئك الذين تطحنهم قسوة النظم الاجتماعية ، فان هذا لا يمكن أن يكون رأيا يرضى عنه رجل الدين ، إذ أن الدين ـ حسب رأي ماركس ـ لن يعود ضروريا بمجرد أن يحقق الانسان لنفسه نظاما يختفي فيه الظلم والاستغلال . وكل ما يمكن استنتاجه من التفسير الذي قدمناه هو أن عبارة ماركس المشهورة تحمل معنى مخففا إلى حد بعيد بالقياس إلى المعنى الذي يشيع تفسير هذه العبارة به .

ولكن موقف ماركس الأساسي يظل ، بعد هذا كله ، معاديا للدين . على أن هذا العداء بدوره كانت له ظروف ينبغي أن يلم بها القارىء بحيث يضع موقفه من الدين في سياقه الصحيح ، ويتوصل إلى الاجابة الصحيحة عن ذلك السؤال الذي أعتقد أنه سؤال حاسم في هذا الموضوع ، وأعني به : هل من الممكن أن نعمم رأي ماركس عن الدين ، أم أن هذا الرأي ينطبق على الدين في مجتمع معين ، وعصر معين ؟

إن تجربة ماركس مع الدين هي في أساسها تجربة مثقف غربي ينتمي إلى تراث يجمع بين اليهودية والمسيحية بحكم الاتصال الحضاري بين العقيدتين (أي بين العهد القديم والعهد الجديد) وبحكم الازدواج بين أسرته اليهودية والمجتمع المسيحي الذي عاش في وسطه . فما الذي أخذه ماركس على هذا التراث الديني الذي كان ينتمي اليه ؟

لن نجد صعوبة في تحديد موقف ماركس من اليهودية . فقد تخلى عنها منذ عهد مبكر من حياته ، وقطع كل روابطه بها . وقد ألف ماركس منذ وقت مبكر رسالة معروفة باسم « المسألة اليهودية » عبر فيها عن الرأي القائل إن للديانة اليهودية أساساً دنيوياً هو الحاجة العملية والسعي إلى تحقيق المصلحة الذاتية، فقال :

« لو وجد تنظيم للمجتمع يلغي الشروط الضرورية للا مساواة ، وبالتالي يقضى على إمكانها ، لأصبحت اليهودية مستحيلة . وعندئذ ينقشع الوعي الديني اليهودي كما لو كان ضبابا كثيبا بلده هواء المجتمع المنعش » . وفي موضع آخر من هذه الرسالة نفسها يقول : « إن المال هو الإله الغيور لاسرائيل ، الذي لا يمكن أن يوجد إله قبله . والحق أن المال ليحط من قدر كل آلهة البشر ، ويحيلهم إلى سلع . إن المال هو القيمة العامة ، المكتفية بذاتها ، لكل شيء ، ومن ثم فقد سلب العالم كله - يستوي في ذلك العالم الانساني والعالم الطبيعي - قيمته الحقيقية » .

ولقد بلغ من قسوة الهجوم الذي وجهه ماركس إلى اليهودية في هذه الرسالة أن البعض قد اتهمه - برغم انتمائه العائلي إلى اليهودية - بالعداء للسامية ، وهي تهمة لا تُعقل في مثل هذه الظروف . وحقيقة الأمر هي أن ماركس قد انشق نهائيا ، وإلى غير رجعة ، عن العقيدة التي ورثها من أجداده ، وكثيرا ما يكون أبناء اليهود الذين يرفضون عقيدتهم (مثل الفيلسوف الكبير اسبينوزا) أشد قسوة في مهاجمتهم لليهودية ، وأقدر على كشف اخطائها ، حتى من نقادها العنصريين . ومن المؤكد أن العامل العنصري لا يكون له أي دور في هذه الحالة،بل يسعى اليهودي المنشق إلى تحرير اليهود من أنفسهم ، ومن جمود عقائدهم،حتى يمكنهم أن يسيروا مع الانسانية كلها في موكب التحرر . أما أولئك الذين يصرون على أن ماركس كان ، برغم كل شيء يهوديا ، وعلى أن الماركسية كلها جزء من مؤامرة يهودية على العالم ، فهم عنصريون قصار النظر . لا يتصورون أن من الممكن للمرء التحرر من تراثه الديني،فضلا عن أنهم يعطون اليهودية أهمية تفوق ما تستحق ، ويمجدونها من حيث لا يشعرون .

تراث الكنيسة

أما موقف ماركس من التراث المسيحي ، الذي يمثل التيار الرئيسي في الحضارة التي ينتمي اليها ، فهو الذي يستحق منا مزيدا من الاهتمام . ذلك لأن ماركس قد اتخذ من هذا التراث موقفا واضح العداء . ولكن هذا العداء لم يكن شيئا بعيدا عن المألوف بين المثقفين الغربيين المستنيرين منذ فجر النهضة الاوروبية الحديثة حتى يومنا هذا .

ذلك لأن أوروبا لم تستطع أن تحقق نهضتها الفكرية والعلمية والفنية الرائعة في العصر الحديث إلا بعد صراع مرير مع الكنيسة . وكان كل كشف جديد ، وكل تقدم للروح البشرية في أي ميدان من ميادينها الواسعة ، يتحقق بعد مقاومة عنيفة من الأوساط الدينية ، وبعد محاولات مستميتة تبذلها هذه الأوساط للحفاظ على التخلف السائد . وفي هذا الصراع سقط شهداء كثيرون ، أشهرهم جوردانو برونو الذي أحرق حيا في مطلع القرن السابع عشر لأنه كان يؤمن بدوران الارض حول الشمس ويدعو إلى ذلك علنا . ولم تخل حياة أي فيلسوف أو عالم ذي شأن في فترة النهضة الأوروبية ومطلع العصر الحديث من مشكلات مع رجال الدين ، وهي مشكلات كانت تصل أحيانا إلى حافة الهاوية ، كما في حالة جاليليو ، أو كانت تؤدي بالمفكر أحيانا أخرى إلى التخفي والانزواء ، والحذر ، كما في حالة ديكارت واسبينوزا ، أو تدفعه إلى الاحتماء بسلطة الدولة من خطر الكنيسة ، كما في حالة بيكن وهبز وربما هيوم .

ولقد ظل هذا الوضع في أوروبا قائماً حتى القرن التاسع عشر ، بل إن آثاره لم تختف تماما حتى يومنا هذا . ولكن الأمر المؤكد هو أن الكنيسة بدأت تنتقل إلى موقف الدفاع منذ عصر التنوير ، أي في القرن الثامن عشر ، على حين أنها كانت في القرنين السابقين تهاجم بشدة ، وبلا رحمة ، دفاعا عن مصالحها التي كان معظمها ، في واقع الأمر ، دنيويا خالصا ، وإن كانت المبررات التي كانت تقدمها على السطح الظاهري ذات طابع روحي بالطبع . وليس أدل على دنيوية هذه المصالح من أن مارتن لوثر ، الذي تعلقت عليه

الآمال في البداية بعد أن قام بحركة الاصلاح المشهورة ، وانشق على الكنيسة الكاثوليكية داعيا إلى اقامة علاقة مباشرة بين الانسان والله دون وساطة جهاز فاسد يسيطر عليه رجال يحترفون الدين - أقول إن مارتن لوثر هذا ، عندما اختُبر في ميدان الواقع العملي،قد رسب رسوبا شنيعا ، وأثبت أنه لا يقل تعلقا بالمصالح الدنيوية عمن أعلن انشقاقه عليهم : ففي عام ١٦٢٦ نشبت ثورة الفلاحين بزعامة « توماس مونتسر » للمطالبة بادنى الحقوق الانسانية للفلاحين في عصر بلغ الاقطاع فيه أقصى درجات استبداده . ولكن المصلح الديني وقف إلى جانب المصالح القائمة ، ولم يقدم أي عون للفلاحين الذين كانت ثورتهم متأثرة بتعاليمه ، بل إنه دعا الأمراء إلى سحقهم بلا رحمة ، وكان هذا ما حدث بالفعل في مذبحة من أشهر المذابح في التاريخ الاوروبي الحديث .

كان هذا هو تاريخ الكنيسة في التراث الغربي الذي ينتمي اليه ماركس . ولم يكن من المستغرب أن يدخل عدد كبير من المفكرين في صراع معها خلال مرحلة أو أخرى من حياتهم . بل إن هذا الصراع اتخذ منذ عصر التنوير طابع الهجوم السافر، واشتهر في هذا الصدد مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين يعرفون باسم « فلاسفة الموسوعة » ، منهم ديدرو ولامتري ودولباخ ، هاجموا الدين بقسوة بالغة ، وبصراحة تثير الدهشة . ولم يعد في استطاعة الكنيسة منذ ذلك الحين أن تقضي على حياة نقادها ، كما كانت تفعل من قبل ، ولذلك اكتفت بالدفاع النظري ، وبتغيير مواقعها باستمرار كلما أرغمها التقدم البشري على التراجع والقيام بتنازلات .

ولقد كان كثير من هؤلاء المفكرين يهاجمون الدين في ذاته ، ولكن مهاجمتهم للدين كانت في واقع الأمر انعكاسا مباشرا لموقفهم من النموذج الوحيد الذي عاشوا في ظله وتأثروا به في حضارتهم الغربية، وأعني به الكنيسة المسيحية بجهازها الهرمي المحكم ، وبموقفها التاريخي من اتجاهات التقدم العلمي والفكري والاجتماعي . وعلى ذلك فان ماركس لم يكن إلا واحدا في سلسلة طويلة من المفكرين الذين أفرزتهم الحضارة الغربية الحديثة،والذين وجدوا لزاماً عليهم أن يهاجموا الدين دفاعاً عن حقوق الانسان . وبطبيعة الحال كان هناك نمط

آخر من المفكرين ، لا يرون أي تعارض بين الدين وتأكيد حقوق الانسان ، ولكن هذا النمط لم يكن له وزن كبير في فترة الصراع الأولى ، التي دامت من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ، ولم يظهر كقوة فكرية ذات تأثير إلا بعد أن أصبحت الاتجاهات العلمانية والعقلانية آمنة راسخة الاقدام ، بحيث لم يعد هناك خوف من الارتداد إلى عهد السيطرة الشاملة للكنيسة .

ولم تكن لدى العدد الأكبر من هؤلاء المفكرين الغربيين الذين هاجموا الدين أية نظرية اجتماعية تؤدي إلى أي نوع من الاشتراكية أو الشيوعية . أي أن الصراع بين الفكر والدين في العالم الغربي لم يكن مرتبطا بالضرورة بالثورة الاشتراكية ، بل ان الاشتراكيين بأكملهم لم يكوّنوا سوى أقلية ضئيلة ضمن مجموعة كبيرة من المفكرين الذين دخلوا في معارك مع الدين دون أن يكون لنظرياتهم مضمون اجتماعي ثوري واضح .

وهكذا يتضح للقارىء أن هناك خطأ أساسيا آخر في كل الكتابات السوقية الشائعة التي تصور موقف ماركس بأنه ظاهرة فريدة في تهجمه على الأديان ، وتغفل تلك الحقيقة التاريخية التي لا يستطيع أحد إنكارها،وهي أن التيار المعادي للدين تيار رئيسي في الفكر الغربي ، كان موجودا منذ فجر النهضة الحديثة ، قبل أن تظهر الماركسية بمئات السنين . أما في عصرنا الحاضر فقد اشتد هذا التيار قوة ، واشتهر من بين ممثليه عدد كبير ممن لا ينتمون أصلا إلى الماركسية . ومع ذلك فان هذه الكتابات غير العلمية تكيل المديح لمفكرين مثل برتراندراسل أو هيدجر أو سارتر ، دون أن تشير إلى أن موقفهم من الدين لا يقل عداء عن موقف ماركس وأتباعه ، مما يثبت أن الهجوم على ماركس بسبب الدين انما هو تغطية سطحية لأسباب أقوى وأعمق .

* * *

يمكننا اذن أن نقول إن تجربة ماركس مع الدين كانت تجربة مع تراث ديني رجعي في صميمه ، نشبت بينه وبين الفكر العلمي والانساني معارك قاسية راح ضحيتها شهداء كثيرون ، وكان يستخدم أداة سهلة ، مضمونة المفعول ،

لتخدير الناس وصرفهم عن محاربة المظالم المحيطة بهم . أي أن هذه التجربة كانت ، بالاختصار ، مصطبغة بالطابع الخاص لتراث حضاري معين هو التراث الأوروبي الغربي ، ولموقع زمني خاص في هذا التراث .

على أن هناك تجربة أخرى لم يكن من الممكن أن يعرفها ماركس ، لأنها تنتمي إلى تراث حضاري لم يعرفه معرفة كافية ، فضلا عن أن معالمها لم تتحدد إلا في عصر لاحق لذلك الذي عاش فيه ماركس . تلك هي تجربة الدين كقوة تحررية ، يستمد المجتمع منها طاقة روحية تعينه على التصدي لطغيان الاستعمار الأجنبي . وهذه التجربة لم تظهر ملامحها إلا في بلاد العالم الثالث ، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وإن كان تأثيرها لم يتضح بجلاء إلا في القرن العشرين .

ولقد تنبه الغرب ذاته إلى الدور الذي قام به الدين في بلاد العالم الثالث من أجل حشد الطاقات الروحية لأبنائه في مواجهة القوة المادية التي واجههم بها الاستعمار الغربي . وظهر الدين في ثوب جديد ، ودور جديد ، في كثير من الحركات التحررية في امريكا اللاتينية . وانشق كثير من رجال الدين عن الكنيسة التقليدية وانضموا إلى صفوف الثوار دون أن يتخلوا عن وظيفتهم الأصلية كرجال دين (وهذا أهم ما في الأمر) . كما كان لبعض الرهبان البوذيين دور ملحوظ في مساندة الثورة التحررية في فيتنام ومكافحة طغيان العصابة الحاكمة العميلة قبل الوصول إلى النصر النهائي .

على أن أروع نماذج اتخاذ الدين قوة تحررية ضد الاستعمار قد تمثل في عالمنا العربي . فقد تنبه المستشرق الفرنسي « جاك بيرك » ، الذي عاش فترة طويلة من حياته في شمال افريقيا ، إلى الدور الكبير الذي لعبه الدين الاسلامي في الثورة الجزائرية ، وفي حركة مقاومة الاستعمار الفرنسي في شمال افريقيا عامة ، وجعل من هذه الظاهرة موضوعا رئيسيا لعدد غير قليل من كتبه . وكانت الحقيقة التي توصل اليها هي أن الدين في هذه المنطقة من العالم لم يكن على الاطلاق عاملا مخدرا للشعوب ، بل كان على العكس من ذلك سلاحا

عظيم الفاعلية ، نبه الشعوب إلى حقوقها ، وساعدها على حفظ أصالتها وصون تراثها في وجه استعمار يملك قدرة هائلة على التغلغل والتسلط ، لا في الميدان السياسي والاقتصادي فحسب ، بل في الميدان الفكري والحضاري أيضا . فتمسك شعوب تونس والمغرب والجزائر بقيمها الدينية في عصر الاستعمار الفرنسي لم يكن على الاطلاق من قبيل « الدروشة » أو التخدير ، بل كان هو القوة التي أعانتها على التصدي لمحاولات القضاء على هويتها وأصالتها . وهكذا أفلحت هذه الشعوب في مقاومة جهود فرنسا من أجل تغريبها - وأنا استخدم كلمة « التغريب » هنا بمعنيين متكاملين : معنى الاغتراب عن الذات وتراثها وأصالتها من جهة ، ومعنى الاصطباغ بالصبغة الغربية من جهة أخرى - بفضل تشبثها بطوق النجاة الأخير الذي بقي لها ، وهو القيم الدينية .

على أن هذا النموذج لا يقتصر على شمال أفريقيا ، أو على الأمثلة التي أشار اليها جاك بيرك فحسب . ففي مصر كانت كثير من الثورات الشعبية ضد الاستعمار تتخذ طابعا دينيا ، وذلك منذ وقفة الشيخ عمر مكرم الوطنية الرائعة ضد طغيان الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، حتى الدور البطولي الذي قام به رجال الدين المسلمين والمسيحيين في ثورة ١٩١٩ ، وفيما بين هذين الموقفين كان لرجال الدين دور يذكر في ثورة عرابي . بل انني ، وإن لم أكن مؤرخا ، اتصور أن حلقة الذكر المشهورة التي قيل أن عرابي قد أقامها عشية موقعة التل الكبير (وهي الموقعة التي كان يعرف انها حاسمة في تقرير مصير البلاد إزاء الاحتلال البريطاني) كانت لها - إذا كانت قد حدثت بالفعل - دلالة رمزية بالغة . فتفسيرها الظاهري هو أنها كانت دليل التخلف في وجه قوى استعمارية تستند إلى أحدث أساليب التكنولوجيا المعروفة في ذلك الحين . ولكن تفسيرها الأعمق هو أنها كانت محاولة لاستخراج القيم الدينية من أعماق الوجدان الشعبي ، كيما يستمد منها الشعب طاقة يدافع بها عن هويته الأصيلة ضد خطر دخيل . فهنا ، في ساعة الخطر ، كان الدين صيحة تتجمع بها القوى الشعبية تحت لواء واحد ضد العدو الذي يهدد كل القيم والمقدسات . وما كان أشبهه في ذلك ، وهو قياس مع الفارق طبعا ،

بجوزيف ستالين حين لجأ في خطبته المشهورة غداة الغزو النازي لبلاده إلى استخدام لفظ « روسيا » بدلاً من لفظ « الاتحاد السوفيتي » لكي يربط حاضر الشعب بماضيه ، ويدعوه إلى الذود عن مقدساته . إن الدين في هذه الحالات جميعاً إنما هو عودة إلى الاعماق السحيقة في ساعة الخطر ، ودعوة إلى انبعاث أعمق ما في الذات الاجتماعية لمواجهة عدو غريب غاصب .

على أن القيم الدينية ، في العالم الثالث ، لا تُستخدم دائماً على هذا النحو المؤدي إلى التقدم . فنحن نعرف جميعاً تلك الحالات التي استُخدم فيها الدين قوة تحارب التحرير وتتحالف مع الغاصب والمستعمر والمستغل ، وتضفي على أطماعهم هالة من القدسية ، وكأنها تحقيق لارادة الله في الارض . وحسبنا أن نذكر بعض الأمثلة من التاريخ القريب : فباسم الدين أسقطوا مصدق وعاد احتكار البترول مسيطرا على ايران ، وباسم الدين انقلبوا على نظام سوكارنو - الذي كان مخلصا في ايمانه - وارتكبت في أندونيسيا مذبحة من أفظع مذابح التاريخ ، قتل فيها كل من كان له اتجاه تحرري وطني على أساس أنه « شيوعي » ، وباسم الدين حورب نظام سلفادور الليندي الوطني حتى سقط رائده الشيخ في ميدان الشرف ومات ميتة الأبطال ، وحلت محله دكتاتورية بلغ جبروتها وارهابها حداً جعل أولئك الذين أقاموها يخجلون من انتسابها اليهم ، ويتبرأون منها ظاهريا حتى لا يفتضحوا أمام العالم المتحضر ، وباسم الدين - بالأمس القريب - قتل مجيب الرحمن وأفراد أسرته البعيدون والقريبون بطريقة فيها من الجبن والخسة ما يثير الاشمئزاز ، دون تمييز بين رجال ونساء وأطفال .

وخلاصة القول ان الصورة المتعلقة بالدور الاجتماعي الذي يستخدم فيه الدين في العالم الثالث ، شديدة التعقيد . فهناك مؤمنون مخلصون لا يستمدون من الدين الا مبادىء تساعد على التقدم والتحرر ، وهناك أيضا مؤمنون ، بعضهم على الأقل مخلصون ، يستخدمون الدين وسيلة للقهر والرجوع إلى الوراء . وفي استطاعة كل من الفريقين أن يأتي بالمبررات التي يؤيد بها موقفه ، والتي هي في نظره مقنعة كل الاقناع .

ولكن ما يهمنا في الموضوع ليس المقارنة بين هذين الموقفين ، بل هو اثبات التعقد الشديد للصورة ، وإيضاح أن مشكلة دور الدين في المجتمع قد اتخذت في عصرنا ، وفي مجتمعات العالم الثالث ، طابعا لا يمكن أن يكون قد خطر ببال ماركس . ففي عصره ، وفي الحضارة التي ينتمي اليها ، كانت المسألة بسيطة كل البساطة، واضحة كل الوضوح : إذ أن كل تقدم علمي وفكري في أوروبا الحديثة لم يتحقق إلا بعد صراع عنيف ضد سلطة الكنيسة ، أعني ضد المؤسسة الرسمية التي تنصب نفسها حامية للدين .

والسؤال الحاسم ، الذي تتلاقى عنده كل خيوط هذا المقال ، هو : هل كان ماركس سيعالج دور الدين بتلك الطريقة المبسطة ، لو كانت قد أتيحت له فرصة معايشة هذا الوضع البالغ التعقيد للدين في مجتمعات العالم الثالث المعاصرة ؟

إنني أفضل أن أترك للقارىء التفكير في اجابة عن هذا السؤال . وحسبي أن أكون قد أوضحت له أن قضية ماركس المشهورة « الدين أفيون الشعوب » لا تحمل المعنى الذي يشيع تصوره ، وأن موقف ماركس من الدين كان مرتبطا بعصر معين وثقافة معنية ، وان ماركس لو كان قد عايش تلك التجربة الشديدة التعقيد التي عاشتها مجتمعات العالم الثالث في عصرنا الحاضر ، لكان من الجائز أن يعدل أحكامه البسيطة المباشرة بحيث يعمل حسابا للدور التحرري الذي قام به الدين في بعض هذه المجتمعات .

الفصل الحادي عشر

مصطفى محمود بين الماركسية والاسلام

من المؤكد أن الدكتور مصطفى محمود انسان سعيد الحظ ، فهو ، بوصفه كاتبا ومفكرا ، قد اكتسب شعبية واسعة أتاحت لكتبه أن تكون من أوسع الكتب انتشاراً على مستوى العالم العربي كله .

وهو في شعبيته هذه يتخذ امام الجماهير الواسعة مظهر المفسر الديني ، والحكيم الفيلسوف ، والعالم المطلع . صحيح أنه ، في مجال التفسير ، لا يُرضي معظم رجال الدين المتخصصين ، سواء منهم أصحاب وجهة النظر المحافظة أو المتحررة ، وأنه في مجال الفلسفة هاو يسهل على أي مشتغل في هذا الميدان أن يكتشف نقص معلوماته وضعف منطقه ، وأنه في ميدان العلم قد توقف على ما يبدو عند السنوات الأولى من فترة دراسته الطبية ، مضافا إليها قراءات سريعة لكتب مفرطة في التبسيط .

أي أنه بالاختصار لا يُرضي المتخصصين في أي ميدان من هذه الميادين الثلاثة . ولكن فيم يهم رضاء المتخصصين إذا كانت الجماهير الواسعة قد أصدرت حكمها لصالحه ، وأصبحت تتخذ منه مصدرها الأوثق ، وربما الأوحد ، في فهم حقائق الدين والفلسفة والعلم ؟

مجلة روز اليوسف - سبتمبر (أيلول) ١٩٧٦ .

إن القارىء المتدين ينبهر حين يقرأ لدى الدكتور مصطفى محمود تفسيرا دينيا مطعما بعبارات فلسفية ومصطلحات علمية . والقارىء الباحث عن حكمة الحياة وفلسفتها ينبهر حين تقدم إليه الفلسفة في اطار ديني وعلمي . والقارىء الذي يستهدف حقائق العلم ينبهر حين تُعرض عليه هذه الحقائق مرصعة بحكم فلسفية ومؤيدة بنصوص دينية . وهكذا يقدم الدكتور مصطفى محمود إلى قرائه « توليفة » فكرية ترضي جميع الأذواق .

وآخر ما طلعت به علينا « عطارة الفكر » هذه هو كتاب عن « الماركسية والاسلام » ، ظل فترة طويلة يحتل المكانة الأولى بين الكتب الأوسع انتشارا في القوائم التي تنشرها صحف هللت لهذا الكتاب وتلقفت ظهوره بالترحيب وزينت صفحاتها مرارا بمقتطفات منه . وأنا لا أشك لحظة واحدة في أن هذا الانتشار الواسع حقيقة مؤكدة . ولكن هل يعبر هذا الانتشار عن قيمة حقيقية للكتاب،أم أنه من نوع انتشار فيلم « بمبة كشر » على حساب « المومياء » ، او انتشار روايات « أجاثا كريستي » البوليسية بالقياس إلى روائع شيكسبير؟ هذا ما سأحاول الاجابة عنه في السطور القادمة .

* * *

من كلمة للدكتور مصطفى محمود نفسه ستكون نقطة بدايتي . انه يقول : « لم يكن ضعفا في القرآن أنه لم يحدد منهجا سياسيا ، ولم يرسم دستورا محددا ، وإنما كان ذلك أحد أدلة قوته واعجازه . فقد أراد الله أن يفتح سبيل الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة دون تكبيل بمنهج سماوي جامد محدد . واكتفى القرآن في موضوع السياسة والحكم باصدار توصيات عامة لها صفة الأزلية وعدم التغير عبر العصور ، وقال ان هذه التوصيات يكون بها الحكم مثاليا » (ص ١٨) .

هذا ما قاله الدكتور مصطفى محمود في فقرة اقتبستها كاملة حتى لا يقال اني قد اقتطعت أقواله من سياقها ، ومن هذه الفقرة أود أن أبدأ مناقشتي لكتابه ، وهي كما سيرى القارىء مناقشة مستمدة من منطق الكتاب نفسه

فلست أود أن أقدم إلى القارىء رأيا خاصاً لي في الموضوع ، وإنما تنحصر مهمتي في كشف ما قد يكون في الكتاب من جوانب التناقض والضعف .

إن أي كاتب يذهب إلى أن القرآن لم يحدد منهجا سياسيا ، ولم يرسم دستورا محددا ، يقف معارضا لرأي آخر يؤكد أصحابه ـ وهم في بلادنا كثيرون ـ أن في القرآن دستورا مفصلا ، ومنهجا سياسيا كاملا ، ومنهجاً اقتصاديا شاملا . وأنا لا أود أن أفاضل بين الرأيين ، وإنما أردت أن أسجل ، في البدء ، معارضة الدكتور مصطفى محمود لهذا الرأي الأخير ، وانحيازه إلى صف القائلين بأن النص الديني يحتوي على مبادىء عامة ، على حين أن تفاصيل أمور الدنيا والسياسة والاقتصاد متروكة لاجتهاد البشر .

ويترتب على ما يقوله المؤلف في الفقرة السابقة نتيجة لا مفر منها : وهي أن تفاصيل الأحكام الدينية نسبية الطابع ، وأن ما هو أزلي هو المبادىء العامة فقط ، وأن من الضروري أن تتغير تلك التفاصيل بتغير العصور والبيئات ، مع الاحتفاظ بالاطار الذي تشكله المبادىء العامة . وهذا ما جعل الكاتب يؤكد اهمية « الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة » ، بل انه حمل على الفكرة القائلة بثبات الأحكام السماوية في الأمور التفصيلية حملة قاسية ، تجلت في استخدامه عبارات شديدة اللهجة . . مثل وصف المنهج السماوي الثابت بأنه « جامد » . . ووصف التقيد بتفاصيله بأنه « تكبيل » .

هذا هو رأي الدكتور مصطفى محمود نفسه ، لم أزد عليه أو انقص منه شيئاً . ولكن مثل هذا الرأي لا بد أن يثير سؤالا هو : إذا كانت الأحكام الدينية تقتصر على العموميات ، وتترك التفاصيل والجزئيات لاجتهاد العقل البشري وفقا لظروف الانسان المتغيرة ، فمن أي مصدر تستمد هذه التفاصيل ؟ لا بد أن يكون ذلك من مصدر بشري ، ولا بد أن يملأ الناس ذلك الاطار العام الذي تحدده الأحكام الدينية ، بمضمون أو محتوى مستمد من واقع حياتهم المتغيرة ، ومستلهم من فكر انساني واجتهاد بشري .

وبعبارة أخرى فإن نص كلام الدكتور مصطفى محمود نفسه يؤدي إلى القول بأن العقيدة الدينية . . من حيث هي مصدر للتشريع الاجتماعي . . ليست مكتفية بذاتها . . بل هي في حاجة مستمرة إلى مذهب انساني يكملها ويملأ ما تتركه من فراغات ، وهذه نتيجة ثانية لا مفر منها تترتب على كلام المؤلف .

فإذا كانت الماركسية لا ترضي الدكتور مصطفى محمود كمذهب اجتماعي وسياسي ، وإذا كان الاسلام ، كما يؤدي اليه كلامه ، في حاجة إلى تكملة بشرية تملأ بها التفاصيل التي لا ينبغي للنص الديني أن يشغل نفسه بها . . فمن أين نأتي بهذه التكملة ؟ وما هو المذهب الذي نستطيع ، وفقا له ، أن نستنبط تلك الجزئيات التي لا ينبغي أن « يكبلنا » فيها « منهج سماوي جهامد محدد » ؟ هذا ما لم يجب عنه مؤلف الكتاب ، بل ترك في تلك المسألة الحيوية فراغا ضخما ، لا يدري القارىء كيف يملؤه ، ولا في أية وجهة يسير ، أو بأي مذهب يسترشد ، إذا شاء أن ينظم شؤون حياته جملة وتفصيلاً .

* * *

ولقد أفاض الدكتور مصطفى محمود في نقد الماركسية . . وصوب اليها كل ما يملك من أسلحته الهجومية . . واستخدم في وصفها أقوى الألفاظ تعبيرا عن الكراهية . . وإذا كان ذلك رأيه في الماركسية فان احدا لن يستطيع أن ينكر عليه حقه في مهاجمتها ، بشرط ألا يتناقض مع نفسه في هذا الهجوم ، وإلا يرتكب أخطاء فادحة في فهم ذلك المذهب . ولكني أزعم ، بعد قراءتي للكتاب الذي اكتسح الأسواق العربية ، أن مؤلفه وقع في تناقض شديد من جهة ، وأساء فهم الماركسية بطريقة مؤسفة من جهة أخرى .

ولنبدأ أولاً بالتناقض . .

ففي الوقت الذي يصب فيه الدكتور مصطفى محمود نقمته على المذهب الماركسي في جميع جوانبه ، نراه يبذل جهدا مضنيا لكي يثبت أن الاسلام يتضمن كل المبادىء التي يدعو إليها الماركسيون . ولنستمع إليه وهو يقول :

« ولو نظرنا إلى الاسلام لوجدنا فيه نبعا من الأفكار والحقائق تسبق النظامين تقدما ومعاصرة . . ولوجدنا كل ما حسبناه جديدا في الاشتراكية العلمية هو أمر قديم قدم ثلاثة عشر قرنا في الاسلام . فقد جاء الاسلام من البداية مقررة مبدأ المساواة في الفرص ، وضمان حد للكفاية للفرد وتحقيق التوازن بين حرية الفرد في الربح وحقوق المجتمع ، ومبدأ الملكية الخاصة والملكية العامة (القطاع العام والقطاع الخاص) ، ومبدأ تدخل الدولة في الاقتصاد ، وهو ما نسميه اليوم بالاقتصاد الموجه ، ومبدأ مصادرة أموال المستغلين لصالح الفقراء والمظلومين » . (ص ٦٧) .

ثم يعدد الدكتور مصطفى محمود ما يتضمنه الاسلام من مبادىء نظن في عصرنا الحاضر أنها من ابتداع الاشتراكية العلمية : فالاسلام لا يسمح بالطبقية ، والاسلام يرفض التفاوت الفاحش في الثروات ، وثروة الغني لا تكون مشروعة إذا كان في المجتمع فقير واحد لا يجد القوت ، بل ان الاسلام ، في رأي الكاتب ، قد عرف المنطق الجدلي أو الديالكتيكي واستخدمه (ص ٧٠ - ٧١) .

كل هذا كلام جميل . . ولكن ألم يفكر الدكتور مصطفى محمود أبدا فيما يؤدي إليه كلامه هذا ؟ انه يجعل حملته الضارية على الماركسية أمراً لا معنى له ، بل أمراً متناقضاً مع ايمانه الديني الذي يتدفق على صفحات كتبه ومقالاته . ذلك لأنه إذا كان الاسلام قد تضمن كل هذه المبادىء التي دعت إليها الماركسية بعده بزمان طويل ، فلا معنى للحملة على الماركسية ووصفها بأقبح الصفات ، بل إن أقصى ما يمكن أن تتهم به في هذه الحالة هو أنها ليست منهجاً جديداً كما تصوره ، وإنما سبقها الإسلام في كثير من مبادئها الأساسية . وهذه - كما نرى - هفوة لا تستحق أقذع الشتائم .

بل إنه إذا صح ما يقوله الدكتور مصطفى محمود فإن مهاجمته للماركسية تصبح مظهراً من مظاهر ضعف الإيمان وتزعزع العقيدة ، إذ أن المذهب الذي يتضمن كثيراً من المبادىء الدينية السامية لا يصح أن يهاجم ، بل أن من

الواجب - عند أي متدين سليم العقيدة - أن يشفع للماركسية وجود هذه المبادىء فيها ، لأنها اتفقت مع الاسلام في نقاط أساسية ، ثم اختلفت معه بعد ذلك في نقاط أخرى - وما دام الكاتب قد أثبت أن القضايا الرئيسية في الماركسية قد سبق أن دعا إليها الإسلام ، فإن هذا وحده كاف لأن يبعث في نفسه احتراماً لها ، ما دامت قد اقتربت إلى هذا الحد من عقيدته التي يؤمن بها من أعماق قلبه .

على أنني أود أن اسجل هنا ، للانصاف أن هذا التناقض ليس قاصرا على الدكتور مصطفى محمود وحده ، بل لقد شهدت السنوات الأخيرة سيلا من الكتب التي ظهرت في مصر وفي بلاد عربية متعددة ، تتحدث عن اشتراكية الاسلام ، وتستمد كل المبادىء الرئيسية في الاشتراكية من مصادر اسلامية ثم تهاجم الماركسية بكل عنف . وهذا ما لا أفهمه ، لأن المنطق السليم لا يسمح لأصحاب هذه الكتب إلا بأحد أمرين : إما أن يهاجموا الماركسية (وهذا حق مشروع لهم اذا شاؤوا) ويؤكدوا أن الاسلام مخالف لكل مبادئها ولا يتضمن شيئا مما تدعو اليه ، وأما أن يؤكدوا اشتراكية الاسلام ويحترموا الماركسية لانها تضمنت على الأقل بعضا مما سبق أن دعا اليه الاسلام . أما أن يجمعوا بين محاربة مبادىء الماركسية بضراوة وتأكيد سبق الإسلام الى مبادئها الأساسية فهذا ما لايقبله عقل ولا منطق .

* * *

ولننتقل في المناقشة خطوة أخرى ، ونتساءل:أكان من الممكن للدكتور مصطفى محمود أو أي كاتب آخر يسلك هذا الطريق أن يكتشف في الاسلام الى مبادىء مثل : عدم السماح بالتفاوت الطبقي ، أو تدخل الدولة في الاقتصاد ، لو لم يكن ماركس نفسه ، وغيره من المفكرين الذين دعوا إلى هذه المبادىء قد ظهروا بالفعل ؟ لقد اهتدى اليها الدكتور مصطفى محمود « بأثر رجعي » .. وبدا له أنها كانت موجودة هناك ، في انتظار من يكتشفها . غير أن وقت اكتشافها لم يحن إلا بعد أن توصل اليها مفكر عادي من عباد الله الفقراء أمثالي وأمثالك ، وعندئذ فقط «وجدها» الدكتور مصطفى محمود وأمثاله من الكتاب في النص الديني . والدليل على ذلك أن احدا لم يتحدث عن الاشتراكية في الاسلام

إلا بعد أن ظهرت الاشتراكية بالفعل ، وبالطريقة الصاخبة ، كما أن النص الديني ، في المجتمعات الاسلامية التي تكره الاشتراكية لأسباب « دنيوية » خالصة ، لا يفسر أبدا على أنه يحمل معنى الغاء الطبقات أو مصادرة أموال الاغنياء لصالح الفقراء أو تدخل الدولة وتوجيهها للاقتصاد .

إننا لا نقول جديدا إذا ذهبنا إلى أن كل عصر «يقرأ» النص الديني بروح مختلفة مستمدة من ظروفه ومن المرحلة التي وصل اليها تطوره . ولو كان النص الديني قد أودع كل شيء ، من ماضي البشر وحاضرهم ومستقبلهم ، لما عاد البشر في حاجة إلى جهد أو فكر أو علم ، ولاكتفوا بقراءة النص وتطبيقه حرفيا . ولذلك فان الاعتقاد بوجود كل ما يحتاج إليه الانسان حاضرا ومستقبلا في النص الديني معناه قعود الانسان عن الحركة وعن التطور والتطلع إلى المستقبل .

وأنا في هذه النقطة اتفق كل الاتفاق مع ما قاله الدكتور مصطفى محمود في أول فقرة اقتبستها من كتابه في هذا المقال .. ولكن الذي أؤكده ، واختلف فيه معه ومع أصحاب المحاولات الكثيرة التي تسير في هذا الطريق نفسه ، هو أنه ، ما دامت الحكمة الالهية قد أرادت من النص الديني أن يكون حافزا للانسان إلى العمل وإلى المزيد من الارتقاء ، فان الاجتهاد البشري في كل عصر من العصور هو الذي يمكّن الانسان من أن يهتدي إلى معان متغيرة ومتطورة في النص الديني الواحد ، ومن ثم فان وجود النص لا يحول دون سير البشر في تفكيرهم سيرا مستقلا . وبالاختصار فان الدكتور مصطفى محمود يستحق الثناء على الجهد الذي بذله ، والذي سبق أن بذله عشرات غيره ، لكي يهتدي في النص الديني إلى مبادىء أساسية في الاشتراكية . ولكنه لا هو ولا غيره كان سيتمكن من تفسير هذا النص بطريقة اشتراكية لو لم تكن الاشتراكية قد ظهرت بالفعل في مكان ما من العالم ، وعلى يد انسان عادي مثلي ومثلك

* * *

وأخيراً ، أصل إلى الملاحظة التي ربما كانت أهم ما استلفت نظري في

هذا الكتاب ، وهي هبوط المستوى الذي نوقش به موضوع الماركسية ، وترديد المؤلف لمجموعة من «الكليشيهات» المحفوظة التي لا تليق بأي باحث يريد أن يتعمق الموضوع . وهنا أصل إلى النقد الثاني الذي كنت قد أشرت إليه من قبل ، وهو سوء فهم الماركسية ، بعد أن فرغت من الكلام عن النقد الأول ، وهو التناقض في معالجة الموضوع .

ففي الكتابات السوقية عن الماركسية ، شاع القول بأنها مذهب يجعل الانسان عبدا للمادة ، وشاع انتقادها بالقول ان في الانسان ما هو أسمى من المادة ، وأنه لا يحيا بالخبز وحده .. وإن الفكر الماركسي لا يعترف إلا بالماديات ، ويُسقط من حسابه كل العوامل الروحية والقيم الخلقية والمبادىء المعنوية . والقائلون بهذا التفسير المبتذل إما أناس يرددون ما سبق أن قرأوه في كتب رخيصة ، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث في الموضوع بطريقة علمية ، وإما أناس لهم مصلحة في هذا التشويه . ومن المؤسف أن الدكتور مصطفى محمود قد انساق في كتاباته وراء هذا الاتجاه ولم يحاول أن يتعمق بحث هذا الموضوع الحيوي ، بل ان من المستبعد أن يكون قد قرأ مرجعاً أصليا واحدا في الماركسية ، لأنه لو كان قد فعل لما امتلأ كتابه بتلك الأحكام المتسرعة التي تتردد على ألسن السذج أو أصحاب الاغراض .

وكما قلت من قبل ، فان من حق المؤلف أن ينقد الماركسية كما يشاء . ولكن إذا لم يكن هذا النقد مبنيا على دراسة متعمقة فانه يتحول إلى سلاح يرتد اليه ليصيبه هو ذاته . وكم في بلاد الغرب من نقاد للماركسية يناصبونها أشد العداء ، ولكنهم يناقشونها على مستوى متعمق يدعو إلى الاحترام . أما قصة جري الماركسية وراء الماديات فلم يعد أحد يرددها إلا في البلاد المتخلفة ، ولم تعد توجه إلا إلى الشعوب ذات المستوى الثقافي الهابط ، والتي آمل الا نكون من بينها .

فماركس .. في نظر الدكتور مصطفى محمود يقول « ببهيمية التاريخ » (ص ٣٠) ، وفي المجتمعات الاشتراكية « لا يفهمون أن الانسان ليس مجرد بطن وغرائز » (ص ٧٤) ، كما أن « خطأ الفكر المادي أنه تصور أن ثلاث

وجبات دسمة ومضروف يد وكساء ودواء يمكن أن تكون عزاء كافيا لانسان يعلم أنه ولد ليموت » (ص ١١) .

وفي كل صفحة من صفحات الكتاب يردد المؤلف الخلط الشائع بين لفظ « المادية » الذي يطلقه ماركس وانجلز على مذهبهما في الفلسفة والمجتمع والتاريخ ، وبين السعي إلى الماديات والانقياد إلى الحياة البهيمية والحرص على اشباع البطن والغرائز .

ومع اعترافي بامكان انتقاد الماركسية في نواح كثيرة ، فان هذا النقد بالذات أبعد ما يكون عن روح الماركسية . بل ان الماركسية لم تظهر أصلاً إلا لكي تحارب السعي وراء الكسب والمال ، ولم تكن لها من قوة دافعة سوى مهاجمة الجشع الرأسمالي الذي أحال الانسان إلى حيوان يقتنص اللقمة من فم اخيه . ولا يوجد تشويه أبعد عن الحقيقة من استغلال اسم « المادية » ، الذي اطلقته الماركسية على نفسها ، من أجل نشر الاعتقاد بأن الماركسية تدعو الإنسان إلى الجري اللاهث وراء المادة ، لأن هذا بالضبط ما تعيبه الماركسية على الرأسمالية . . وهو الذي جعل الماركسية تسعى إلى القضاء على النظام الرأسمالي واحلال نظام اشتراكي أكثر انسانية محله .

ما رأيك ، يا دكتور مصطفى محمود ، في العبارة الآتية : « الانسان يصبح ثريا بقدر ما يكون ، لا بقدر ما يملك » ؟ أتدري من قائلها ؟ انه كارل ماركس ، وفي كتابه الأكبر « رأس المال » . وما رأيك في العبارة الآتية ، التي تصف حالة العامل في المجتمع الرأسمالي : « إن العامل في عمله لا يؤكد ذاته بل ينفيها ، ولا يشعر بالرضا بل بالتعاسة ، ولا ينمي بحرية قدراته الجسمية والذهنية بل يدمر جسمه ويدمر ذهنه . . ونتيجة لذلك فإن الانسان لا يعود يشعر بأنه يسلك بحرية إلا في وظائفه الحيوانية . . أي في الأكل والشرب والتناسل . أما في وظائفه الانسانية (أي العمل والانتاج) فإنه لا يشعر إلا بأنه حيوان . فما هو حيواني يغدو انسانياً . . وما هو إنساني يغدو حيوانياً » . أتدري من قال ذلك ؟ إنه كارل ماركس في « المخطوطات الفلسفية والاقتصادية » .

هل سمعت عن نقد ماركس لفكرة الربح في النظام الرأسمالي ، وهل تعلم ان أول ما تدافع به الرأسمالية عن نفسها في عالم اليوم هو أن دافع الربح (أي الكسب المادي) أساسي لدى الانسان ؟ انني لا أود أن ادافع أو أهاجم ، ولكني فقط أقرر حقيقة عامة : هي أن الماركسية لم تظهر أصلاً إلا لمحاربة مبدأ الربح المادي ، بوصفه حافزا لعمل الانسان ، في النظام الرأسمالي .

هل سمعت عن تحليل ماركس لفكرة « التشيؤ » ؟ في هذا التحليل يقول ماركس ان الانسان قد أصبح ، في النظام الرأسمالي ، « شيئاً » يباع ويشتري ، ويعلو ثمنه وينخفض في سوق العرض والطلب ، وانعكس ذلك حتى على الانفعالات والعواطف البشرية » فأصبحت بدورها أشبه بالسلع التي تعرض في السوق ، واصبحت مبتذلة ، يغلفها الجشع وتتحكم فيها الأغراض والمنافع . لقد استغرق تحليل هذه الظاهرة جزءاً كبيراً من كتاب ماركس الرئيسي ، فهلا تعتقد أنه كان من واجبك أن تقرأ شيئاً من ذلك قبل أن تنشر بين الناس كتاباً عن الماركسية ؟ وإذا كنت قد قرأت ، فكيف أبحت لنفسك أن تردد الأحكام المبتذلة عن دعوة الماركسية إلى إشباع البطون وملء الجيوب ، في الوقت الذى أمتلأت فيه كتابات ماركس بالدعوة إلى استرداد إنسانية الانسان ، وتخليصه من تحكم عوامل السوق التي تمتهن كرامته وتحول بينه وبين تحقيق ذاته ؟

إن التفسيرات السوقية الشائعة مبنية على فهم سطحي لتعبيرات مثل « المادية الجدلية » و« المادية التاريخية » و« التفسير الاقتصادي للتاريخ » . ولكن هذا التفسير الاقتصادي للتاريخ له حدوده التي لا يعرفها أصحاب هذه التفسيرات . فالتاريخ ، عند ماركس ، ظل حتى اليوم تاريخا « طبقياً » ، وفي مثل هذا التاريخ لا بد أن تكون العوامل الاقتصادية والمادية هي المتحكمة في البشر . ولكن عندما يتجاوز الانسان المرحلة الطبقية ، ويبدأ التاريخ « الحقيقي » الذي يتم فيه القضاء على كل مظاهر استغلال الانسان للانسان ، فعندئذ لا يعود هناك مجال لتفسير الظواهر الانسانية تفسيرا ماديا ، لأن الانسان سيكون قد تغلب على سيطرة العوامل المادية وأصبح هدفه هو الارتقاء بملكاته وقدراته الانسانية ، وفي عهد كهذا لن يعود للتاريخ المادي أي معنى .

وبعبارة أخرى ، فان المرحلة التي تحلم بها الماركسية ، وتكافح بكل قوة من أجل تحقيقها ، هي مرحلة لن يسري عليها التفسير المادي للتاريخ . أما في المرحلة الماضية والحاضرة التي يشيع فيها استغلال الانسان للانسان فان العوامل المادية ستظل هي التي تتحكم في سلوك البشر ، وفي فلسفاتهم وآدابهم وفنونهم ، أي ستظل الروح مكبلة بقيود المادة .

هذا الكلام معناه أن التفسير المادي يسري على مرحلة « سقوط » الانسانية ، إذا جاز لي أن استخدم هذا التعبير الديني . أما في مرحلة « النجاة والخلاص » فلن يعود لهذا التفسير معنى،لأن الأساس الذي يرتكز عليه ، وهو التقسيم الطبقي للبشر ، لن يعود له وجود .

قد يكون هذا الرأي الماركسي مسرفا في الخيال ، وقد يكون فيه كثير من الخطأ ، أو من التنبؤات التي لم تتحقق .. هذا كله ممكن ، وأنا أول من يعترف بأن الماركسية ليست منزهة عن الخطأ ، وبأن من نظروا إلى تعاليمها كما لو كانت منزلة أساءوا إليها أبلغ الاساءة ، كما أني أول من يعترف بأن كثيرا من تطبيقات الماركسية قد تضمنت قدرا غير قليل من التشويه . ولكن هذا كله شيء ، وتشويه الحقيقة العلمية للمذهب شيء آخر . ومن المستحيل على من قرأ ، ورجع إلى المصادر الأصلية ، أن ينقاد إلى مثل هذه التفسيرات المبتذلة .

إن واجب الكاتب الأمين نحو قرائه الذين يولونه ثقتهم ، ويتخذون منه مرجعا في الأمور التي لا يمكن أن يطلعوا عليها بأنفسهم ، هو أن يصدقهم القول ويتحمل عنهم عبء البحث والتنقيب ، ولا يستغل حاجتهم إلى المعرفة من أجل فرض آراء ناقصة أو مشوهة ، أو من أجل المسارعة إلى كتابة أي شيء يخطر على البال ، اعتمادا على أن المطابع في الانتظار ، والقارىء مضمون .

هذا واجبك يا دكتور مصطفى محمود بوصفك كاتبا ، وبوصفك مثقفا ، وبوصفك مسلما : أن تصدق قراءك الكلمة ، وتنقلها إليهم أمينة من مصادرها الحقيقية ، وبعد ذلك فلتنقد الماركسية كما تشاء ، ما دمت قد اطلعت عليها بالقدر الذي يكفيك لكي تعبر عن آرائها تعبيرا صادقا .

وأخيراً ، فان لديّ امنية أطمح في أن تحققها لي ، ولقرائك الكثيرين ، هي أن تؤلف يوما ما (وخير البر عاجله) كتاباً عن « الرأسمالية والاسلام » ، حتى تكتمل لدى القارىء صورتك بوصفك مفكرا يناصر الاسلام وحده ، لا هذا المذهب أو ذاك . وسأكون في انتظار كتابك هذا بشوق بالغ ، وكل ما أرجوه ، في هذه الحالة بدورها ، هو أن تعطي الفكر الرأسمالي فرصة كاملة لكي يعبر عن نفسه من خلال مصادره الأصلية ، حتى لا يتهمك أحد بانك ظلمت الرأسمالية كما ظلمت الماركسية !

الفهرس

الباب الثالث

المسلمون والفكر العالمي



الثمن ٢٧٥ قرش